THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

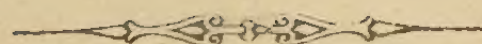
ONDER REDACTIE VAN

W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. BRUINING, I. J. DE BUSSY,
S. CRAMER, L. KNAPPERT, J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

34ste Jaargang. — 6de Stuk.
1°. NOVEMBER.



Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1900.

BABYLONISCH-ASSYRISCHE GODSDIENST.

III.

Tot de hoogere regionen der godsdienstige voorstellingen en aandoeningen bij een volk, ook bij de Babyloniërs, behoort dat, wat wij thans gaan beschouwen, hymnen, boetpsalmen, gebeden, kosmologie en godsdienstig heldendicht. Waar „lied'ren rijzen en gebeden", daar spreekt het godsdienstig gemoed vrij uit en is er eene onbelemmerde gemeenschap tusschen den mensch en zijnen God. Toch hebben in Babel de hymne en het gebed zich nooit geheel kunnen losmaken van het primitieve, magische denken. Het is overal duidelijk, dat zij zijn voortgekomen uit bezweringen, dat zij oorspronkelijk ook bezweringsteksten zijn en dat zij maar zeer zelden van bijgeloovigheid zich vermogen los te maken. Ook hier gaan de gebeden van offers vergezeld, of de offers van gebeden, en beide zijn toovermiddelen om der goden wil te buigen of gunstig te stemmen. De uitzonderingen daarop bevestigen vooreerst den regel en bewijzen voorts, dat ook hier sommigen zich boven het lagere hebben weten omhoog te heffen. Er zijn gebeden *zonder* magische formules bij tempel- of beeldwijding, b. v. van Gudea aan Nin-girsu, van Nebuchadnezzar aan Nin-Karrak en aan Shamash te Sippar. Zoo bidden Assyrische koningen vóór of na den slag tot Ashur of Ishtar. Bizonder in aanmerking komen die gebeden van Nebuchadnezzar, waaronder een aan Maruduk vóór zijne troonsbestijging, dat doet denken aan Salomo's gebed te Gibeon, 1 Kon. 3, 6—10. „O eeuwige Heerscher", bidt Nebuchadnezzar (Jastrow p. 296),

„O, eeuwige Heerscher, Heer des heelals!
„Geef dat het leven des konings, dien gij bemint,
„Wiens naam gij hebt genoemd, bloeien moge zooals het u goed schijnt,
„Geleid hem op het rechte pad.
„Ik ben de heerscher, die u gehoorzaamt, eene schepping uwer hand,
„Gij zijt het, die mij geschapen hebt,
„Gij hebt mij de heerschappij over de volkeren gegeven,
„Naar uwe barmhartigheid, o Heer, die gij uitspreidt over allen.
„Doe mij beminnen uw hoogste wet.
„Neig mijn hart tot de vrees van uwen naam,
„Geef mij dat wat u goed toeschijnt,
„Want gij zijt het, die mijn leven stiert".

Uit zulke woorden spreekt die vroomheid, die niet van één volk of van één tijd is.

Van de psalmen zijn in de tempelscholen bundels gemaakt. Er is eene verzameling van hymnen aan Shamash, misschien uit E-babbara te Sippar, eene aan Maruduk uit E-sagila te Babylon. De hymnen aan Shamash zijn zeer schoon, want de voorstelling van den alzienden zonnegod, die (zooals ook onze sprookjes zeggen) „alle dingen brengt aan den klaren dag" [1]), van den rechter der menschheid, brengt in de vereering hoog-zedelijke begrippen. Zoo lezen wij: „O, Shamash, gij geeft wetten aan de menschenkinderen, gij zijt de eeuwig rechtvaardige, over allen spreekt gij getrouwelijk recht. Gij weet wat goed en gij weet wat kwaad is". Eene zeer schoone hymne aan den dalenden zonnegod geeft Jastrouw nog p. 302 en ook Sayce, Hibb. Lect. p. 171 s.s. drukt er eenige af, waarbij duidelijk blijkt, dat deze psalmen deel uitmaken van een Shamash-ritueel, waarbij ook de priester soms invalt. Eene hymne aan Sin, den maangod, „met lang hangenden baard in de kleur van lapis-lazuli", Sin, die „meer is dan al de goden, zijne broeders", is een voorbeeld hoe de oude mythologische

1) Zie ook 2 Sam. 12.12: „zal ik deze zaak doen ten aanschouwen van gansch Israël en van de zon".

begrippen over den maangod werden vergeestelijkt. Want wèl is Sin hier nog een stier met de groote (maan) hoornen, maar nu geworden tot zinnebeeld zijner weldoende kracht. De zonnegod is de verschroeiende, de vernietigende; de maangod, die in koelen nacht den amechtigen mensch adem laat scheppen, is de groote weldoener, de levengever, wiens genade is over allen. En het verbaast ons niet, dat deze psalm, gedicht misschien voor den eeredienst in den grooten tempel te Ur, gezuiverd is van alle verband met bezweringsteksten. Dat schijnt aanvankelijk ook het geval met eene hymne aan Maruduk (bij Jastrow p. 307), maar op het einde komen de gewone bezweringen: „verdrijf de krankte van den zieken man", enz. Eene andere hymne aan denzelfden god, deel uitmakend van het ritueel in zijnen grooten tempel te Babylon, verheerlijkt hem als den god van vrede en verzoening, liever nog, bidt hem, dat hij zijnen toorn moge laten varen en zich tot vrede en verzoening moge laten brengen. Merkwaardig, dat soms de godheid-zelve deelneemt aan den dialoog. Er is eene hymne aan Ishtar, als morgen- en avondster, waarin de godin sprekende wordt ingevoerd, met een koor van priesters, die telkens hare laatste woorden herhalen. Voor Ea werden nog geene hymnen gevonden, wat wel te verklaren zal zijn uit de omstandigheid, reeds boven vermeld, dat hij, s.v.v., een theoretische god was, weinig maar opgenomen in het volksgeloof.

Doch 't hoogtepunt der godsdienstige ontwikkeling in Babel wordt bereikt door de boetpsalmen. Jastrow oordeelt, dat zij eigenlijk de eenige producten van het spijkerschrift zijn, die voor altijd, klassieke, letterkundige waarde hebben (p. 315). Over zulk eene waardeering kunnen alleen Assyriologen beslissen, maar zeker vormen deze „klaagliederen, om het hart tot rust te brengen" de bloem der godsdienstige literatuur in Mesopotamië. Zij zijn voortgesproten uit de algemeen voorkomende gedachte, dat tegenspoed getuigde van den toorn der goden, maar met dat al verbazen de boetpsalmen ons toch door hunne zuiverheid van zedelijke opvatting. Er is gezegd, dat zij veel meer uit nationale dan uit persoonlijke rampen voortvloeien (Zimmern), zooals de Hebreeuwsche psalmen niet een individueel gevoelen vertolken zullen, maar het geloof der gemeente. Het is mogelijk, maar het diepgaand schuldgevoel,

dat wij hier aantreffen is eene persoonlijke aandoening en maakt, dat sommige de vergelijking met de schoonste O. T. boetpsalmen kunnen doorstaan. Wat daareven werd gezegd van het Shamash-ritueel moet ook hier worden opgemerkt: deze psalmen hebben vaak den vorm van een dialoog tusschen den god, den boeteling en den priester, die als bemiddelaar optreedt, den smeekeling ter zijde staat en hem leert wat hij zeggen moet. Jastrow herinnert p. 317, dat het tweetalig karakter der psalmen, ideografisch en fonetisch, geen invloed kan oefenen op ons oordeel over hunnen ouderdom. Wij zagen boven, dat menigmaal de fonetische tekst opzettelijk in de ideografische werd over- of teruggezet. Voorts ook in deze liederen ruwe en ontwikkelde denkbeelden naast elkander. Onze auteur besluit, dat, schoon men niet kan uitmaken of de psalmen, die wij thans bezitten, teruggaan tot bv. de periode van Hammurabi, men toch mag aannemen, dat zij reeds in 2000 bestonden. Eene eigenaardigheid dezer zangen is nog de anonymiteit van den aangeroepen god, wiens persoonlijke eigenaardigheden terugtreden en die in 't algemeen is de bestuurder van het menschenlot. Er is verder zoo dikwijls sprake van vasten („voedsel heb ik niet gegeten, helder water heb ik niet gedronken"), dat men niet kan twijfelen of vasten behoorde tot 't Babylonische ritueel. Misschien dat Jes. 58 zich tegen dit vasten richt, dat de Joodsche ballingen van hunne overheerschers hadden overgenomen. Een zeer schoone boetpsalm aan Ishtar deelde ik reeds boven p. 407 in een ander verband mede. Hier volgen nog enkele aanhalingen, die van diep schuldbesef spreken:

„Ik zoek naar hulp, maar niemand vat mijne hand,
„Ik ween, maar niemand nadert mij,
„Ik roep luide, maar niemand hoort mij.
„Vol smart kruip ik in het stof zonder op te zien".

En later:

„De zonde, die ik beging verander haar in gunst,
„Het kwaad, dat ik deed, moge de wind het wegdragen.
„Verscheur mijne overtredingen als een weefsel.

„Mijn god, mijne zonden zijn zeven maal zeven,
Vergeef mij mijne zonden . . ."

Aan bijbelsche uitdrukking wordt men herinnerd bij dat

„Vergeef mij mijne zonden en ik zal mij voor u verootmoedigen.
„Moge mijn hart blijde worden als dat eener moeder, die een kind het leven schonk".

Of ook (in een psalm uit het ritueel van E-sagila in Babel en door Zimmern voor een avond-gebed gehouden)

„In plaats van voedsel eet ik bittere tranen,
In plaats van dadelwijn drink ik wateren van ellende",

waarbij men aanstonds denkt aan het bijbelsche: „mijne tranen zijn mij tot voedsel, dag en nacht" (Ps. 42, 4 cf. Ps. 102, 10.) en

„Neem mijne onreinheid van mij
En laat mij zuiver zijn als goud",

wat weder zijn parallel vindt in Ps. 51, 4.

Kosmogonische mythen maken overal maar zeer weinig deel uit van het volksgeloof. De bespiegeling over het begin aller dingen is het werk van priesters en van wijsgeeren en theologen, maar blijft tot hunne kringen beperkt. Toch bevat de schoolsche kosmologie oude, primitieve bestanddeelen, (in strijd met het ontwikkelder denken, dat het stelsel van den wereldbouw optrok,) erfenis uit oude dagen, door de theologen aanvaard. Dus vertoonen kosmologieën dat wonderlijk samengaan van primitieve en hoogere denkbeelden, waarvan men tegenwoordig terecht de verklaring vindt in het ongedeerd voortbestaan van zeer oude bestanddeelen naast de nieuwe. Babel-Assur maakt geene uitzondering. De oorspronkelijke chaos, toen hemel en aarde nog geen naam droegen d. i. er nog niet waren, de tijd, zooals de Noorsche kosmologie leert, dat Ymir leefde en er hemel noch aarde was (Völu spá 3), die chaos is bij de Babyloniërs Tiâmat, een gruwzaam monster, de vrouwelijke personificatie van de diepe wateren, zooals Apsu de mannelijke, levende vóor dat de goden orde in den chaos schiepen. Mèt Apsu en Tiâmat leven andere monsters, die wij,

vóor de ontdekking van het spijkerschrift, ook reeds kenden uit Berosus door Alexander Polyhistor, wezens met twee hoofden, half-mensch, half-dier, met vleugels, hoeven en hoornen, stieren met menschenhoofd en paarden met hondenkoppen, in 't kort 't welbekende apparaat, waardoor de volksverbeelding zich den chaos denkt. Maruduk, door de andere goden verkozen om Tiâmat te verslaan, trekt ten strijde met pijl en boog, met speer en knots, met een net, om Tiâmats lijf te verstrikken. De vier winden neemt hij gevangen, om hem te dienen en bovendien schept hij nog den alles verwoestenden orkaan. Dan neemt de god zijn geduchtste wapen, den bliksemschicht in de hand en bestijgt zijne strijdkar, door fiere rossen getrokken en de zeven winden volgen hem na. Deze schildering is zeker hoogst dichterlijk en maakt deel uit van de overoude stof der natuurmythe, *hier* den strijd tusschen den zonnegod en de regenstormen (in de Eufraat-vallei). Ook wat volgt is oud volksgeloof. Maruduk en Tiâmat naderen elkander en

„de heer der goden spreidde zijn net uit om haar te vangen,
„den verwoestenden wind, die achter hem was, dreef hij in haar aangezicht,
„toen Tiâmat haren muil wijd opende,
„dreef Maruduk den wind daarin, zoodat zij hare lippen niet sluiten kon.
„De hevige stormen bliezen haar maag op.
„Haar hart ontroerde, al wijder opende zich haar muil,
„hij greep de speer en stiet die in haar maag,
„hij doorboorde haar ingewanden, hij stak door haar hart,
„hij greep haar en maakte een eind aan haar leven,
„hij wierp haar lichaam neder en trapte er op".
(bij Jastrow p. 427)

Dit is zeker wel de aanschouwelijkheid, de levendigheid der echte volksmythe. Daartoe behoort voorts de wijze, waarop Maruduk nu hemel en aarde schept. De tekst is hier voor een groot deel verloren gegaan, maar wij lezen toch, dat de god Tiâmat's lichaam plat trapt „als een schol" en haar dan in tweeën snijdt. Uit de éene helft maakt hij vervolgens het uitspansel des hemels, dat de opperste wateren moet tegenhouden te vallen, eene van de talrijke parallelen met Genesis. Daarna

regelt Maruduk den loop der onderaardsche zee Apsu, waarboven E-sharra ligt, „huis van overvloed" (Jensen), het domein van Bel, terwijl de hemel van Anu en Apsu van Ea is.

Tot dusver is dit zuivere volksmythe. Maar thans, met het vijfde tablet (t. w. van de langere lezing der schepping) komen wij op het terrein der kosmologische bespiegeling en vertoont zich meteen duidelijk het priesterlijk streven om deze mythe te maken tot eene verheerlijking van Maruduk een „epos van Maruduk" (Jastrow p. 409), voor wien zelfs Ea en Bel wijken. Hij is het, die den Dierenriem verdeelt en rangschikt (de maan wordt geschapen als een „licht voor den nacht" cf. Genes. 1, 16) terwijl in het slot-tablet de Igigi rondom Maruduk staan in aanbidding en hem 50 namen geven, god van rein leven, god van gunstigen wind, god, die antwoordt op het gebed enz. Aan het epos is toegevoegd een epiloog in drie stanza's, weder ter eere van Maruduk, waarin o. a. deze woorden, (die herinneren aan Deut. 6, 7 „gij zult de wet van Jahwe leeren aan uwe zoons") „laat de vader Maruduk's roemrijke daden aan zijn zoon leeren". Overigens zij hier nog herinnerd, dat dit epos niet leert eene creatio ex nihilo, maar den overgang schildert van den chaos, ongeordend en wetteloos, tot de instelling van die eeuwige wetten, die ook de Babyloniër in het heelal opmerkte.

Dit is alles uit fragmenten van de eene, de langere lezing. Daarnaast staat eene andere, gelijk Genesis er twee heeft, maar dáár met althans eene poging ze met elkander in overeenstemming te brengen. De tweede Babylonische lezing komt met de eerste overeen, maar voegt er sommige belangrijke punten bij als aanvulling van het fragmentarisch 5e en het verloren 6e tablet der eerste, b.v. de schepping van dier en plant, de vermelding van die godin Aruru, die ook in het Gilgamesh-epos als scheppende macht voorkomt en die sommigen houden voor dezelfde als Ishtar van Erech. Over de treffende gelijkenis van de Hebreeuwsche op de Babylonische voorstelling behoeft hier niet meer gesproken te worden. Men kan niet meer twijfelen aan haren gemeenschappelijken oorsprong. Jastrow drukt dit aldus uit, dat beide aan ééne bron ontspringen en wel zóó, dat de wezenlijke bestanddeelen der Babylonische kosmogonie deel uitmaakten van tradities, die

Hebreeërs en Babyloniërs gezamenlijk ontvingen uit eene periode, waarvan de tijd niet meer te bepalen is. De twee lezingen in Babel correspondeeren met de twee uit Genesis. De Elohist komt overeen met de langere, de Jahwist met de kleinere Babylonische lezing. Of, m. a. w. Gen. 1, 1 tot 2, 4a, uit Ezra's wetboek overgenomen, doch de omwerking van een ouder, Elohistisch bericht, steunt op de langere, Babylonische lezing. In dit ouder bericht werd van geen Sabbath gesproken en geschiedde de schepping in acht dagen, wat door den schrijver van E. W. in zes werd veranderd (zie daarover o. a. ten onzent het proefschrift van dr. A. Rutgers van der Loeff, Bijdragen tot de kennis van Semietische kosmogonieën, blz. 38 en 39 en nieuwe vertaling des O. T., inleiding op Gen. 1, 1—2, 4a). Gen. 2, 4a; 3, 24 van den Jahwist steunt op de kortere, Babylonische lezing, waaraan, om iets te noemen, de lusthof met den door de cherubs bewaakten boom ontleend is.

Het heldendicht, ook in de Eufraat-vallei godsdienstig van karakter, raakt veel dichter aan den volksgodsdienst dan het kosmogonisch systeem, omdat een volk meer belang stelt in zijne helden, dan in den aanvang aller dingen, warmer in Homerus dan in Hesiodus. Het beroemde epos bij de Babyloniërs is de zang van Gilgamesh, juister lezing dan Izdubar. Het bestond uit 12 tabletten met ± 3000 regelen, maar slechts de helft is gevonden. Sommige Assyriologen (b. v. Paul Haupt) spreken van het Babylonische Nimrod-epos, maar de vergelijking van Gilgamesh met dezen „geweldige op aarde" is niet houdbaar. Jastrow p. 470 geeft aan het epos een historischen achtergrond, het middelpunt der handeling is het breedwallige (supûri) Uruk, en Gilgamesh is een vergoddelijkte held, een koning, die tot een zonnegod wordt, zijne macht van Shamash erlangend. Ik durf over dit laatste geen oordeel uitspreken, maar wil alleen vragen, of zulk eene apotheose niet strijdt met het Semietisch godsbegrip, dat immers de goden zóo hoog boven de menschen stelt, dat van vergoddelijkte menschen, zooals bij de Indo-Germanen, geen sprake is? Jastrow geeft ook thans weer een uitvoerig overzicht van den tekst, dien hij ontleent aan de uitgave van Paul Haupt, Babylonische Nimrod-epos, Leipzig 1884—1891. Ik behoef hem hier niet op den

voet te volgen, maar geloof, dat wij hem voor dit uitgebreid oververtellen van den inhoud zeer dankbaar moeten zijn. Wij ontvangen hier eene uiterst levendige voorstelling der gebeurtenissen. Ik wil slechts bij enkele punten stilstaan. In het tweede tablet wordt verhaald, dat Gilgamesh de stad Uruk heeft veroverd en dat de bevolking de godin Aruru aanroept om een tegenpartijder te scheppen. Zij doet het en vormt Eabani, die geschilderd wordt als een man, levend in den natuurstaat, „gras etend met de gazellen, drinkend met de dieren des velds". Maar Gilgamesh weet wat te doen. Hij zal Eabani laten verleiden door vrouwenschoonheid en hij zendt Ukhat op hem af. Ukhatu is de naam voor de vrouwen, die zich in den dienst van Ishtaz prostitueerden; zij heeten ook kharimtu en kizritu en Uruk was een hoofdcentrum van die gewijde prostitutie, die Herodotus (I, 199) „de schandelijkste der zeden" noemde [1]). Ukhat dan laat Eabani al hare schoonheden zien en troont hem mede, van zijne dieren af, naar Uruk, het omwalde, den zetel der beschaving. Wij hebben hier duidelijk eene legende van den overgang van den mensch uit den natuurstaat in dien van beschaving, en worden herinnerd aan Genes. 3. De schepping van Eabani is als die van Adam en Ukhat is de Babylonische parallel van Eva, die Adam verleidt. Ook Adam leeft in nauwe betrekking met de dieren, en de bedoeling van Gen. 2, 19 is wel deze, dat Jahwe de dieren tot Adam bracht, om te zien, of er onder hen ook een bij den mensch zou passen. Zoo zeggen b. v. Stade en de aanteekening in de nieuwe vertaling des O. T. ter plaatse. Het Babylonisch verhaal illustreert dit op merkwaardige wijze. Zooals Eva voor Adam, zoo wordt voorts Ukhat voor Eabani tot éen „hulpe".

In het zesde tablet komt die merkwaardige episode voor, die Tiele, Gifford- lezingen I, 98, terecht een teeken van ontwikkeling noemt, omdat wij hier een voorbeeld hebben van zedelijke kritiek op oude, onbegrijpelijk geworden natuurmythen. De godin Ishtar werft om de liefde van Gilgamesh:

---

1) Tiele, Gesch. v. d. godsd. I, 198 noemt echter dit bericht niet volkomen geloofwaardig.

„Kom, Gilgamesh, wees mijn echtgenoot
„Schenk mij uwe liefde als een gunst.
„Wees gij mijn man en ik zal uwe vrouw zijn.
„Ik zal u zetten op eene kar van lazuli en goud,
„Met gouden wielen en saffieren hoeken.
„Met balsemgeur ga binnen in mijn huis.
„[Prinsen zullen] uwe voeten kussen,
„Koningen en vorsten u onderworpen zijn".

Doch Gilgamesh, sterker dan Tannhäuser, wijst haar af, terwijl hij haar verwijt, dat zij haar vroegere minnaars wreed behandeld heeft (Jastrow p. 482), onder wie in de eerste plaats Tammuz wordt genoemd, de god der lente-vegetatie. In de mythenvormende periode der menschheid ontstond de voorstelling, dat de Moederaarde elk voorjaar haren bruiloft vierde met den jongen lente(god), die daarna sterft, om door een nieuwen bruidegom te worden vervangen. Doch daarna, toen die oude opvatting verloren was en Ishtar eene persoonlijke godin werd, gaf de mythe aanstoot en werd voorwerp van kritiek. Merkwaardig, dat ook de Noorsche (IJslandsche) liefdesgodin, Freyja, aldus wordt beschimpt door Loki:

„Zwijg gij Freyja, u ken ik volkomen,
„Van geene zonde zijt gij zuiver,
„Van alle Asen, die hier zijn,
„Waart gij de minnares"... [1])

In dit 6e tablet wordt ook verhaald van het „weenen om Âlu". Ishtar namenlijk, toornig over de beleediging haar aangedaan, vliedt tot haren vader Anu [2]) en deze schept den stier Âlu, den sterke, die Gilgamesh zal dooden, maar, omgekeerd, door Gilgamesh en Eabani verslagen wordt. Eabani werpt der godin den phallus van den stier in 't aangezicht. Ishtar en de gewijde prostituees weenen om Âlu. De twaalf tabletten van ons epos correspondeeren niet altijd met de twaalf maanden

1) Oegisdrecka (Lokasenna) 30 cf. 32.

2) Zoo vlucht Afrodite, door Diomêdês gewond, naar den Olympus, *μέγα ἰάχουσα*, en klaagt haren nood aan Dione, en Zeus zegt haar, dat zij zich ook niet met de werken des oorlogs moet inlaten, maar die aan Arês en Athênê gunnen. Il. V, 428—430.

des jaars, maar dit zesde wèl, zooals ook het elfde. In de zesde maand wordt Tammuz herdacht en de vrouwen weenen om den jongen bruidegom, door Ishtar verslagen. Ezechiël heeft dit ook gezien (8,14). Overigens is Âlu symbool van den storm, door Gilgamesh, als zonnegod, gedood.

Het beroemdste is het elfde tablet, waarop het Babylonische zontvloed-verhaal. Het wordt aan Gilgamesh gedaan door Parnapisthîm (een bijnaam van hem is Adra-khasis i. e. de zeer vrome. Khasis-adra werd Xisusthros bij Berosus e. a.) die woont „bij de samenvloeiing der stroomen" en tot wien een weg voert vol gevaren. Als ten slotte de held staat van aangezicht tot aangezicht tegenover Parnapisthîm en hem van zijne daden verhaalt, herinnert P. hem de onontkoombare wet, dat geen sterveling aan den dood ontsnappen kan. „Doch", vraagt G. in den aanvang van het elfde tablet, „hoe komt het dan, dat gij het eeuwig leven verkreegt onder de goden?" En dan doet P. het verhaal, dat niet samenhangt met het epos en niets uitstaande heeft met den levensloop van den held, maar hier is ingevoegd om der legende eene plaats te bereiden, in die begeerte van lang en veel vertellen, die zoo echt oostersch is. Letterkundig staat het stuk hoog, de verwoesting aller dingen, het geweld van den storm, de schrik der goden (vermaard is die regel geworden, waarin de goden als honden wegschuilen in een hoek van den hemel van Anu) het is alles met groote kunst bezongen, en Jastrow geeft het ons met uitvoerige tekstcitaten. Doch hij staat maar kort stil bij de overeenkomst met het bijbelsch zontvloed-verhaal (p. 506, 507). Ik had verwacht, dat hier de naam genoemd ware van professor Kosters, die, zooals bekend is, in Theol. Tijdschr. 1885, blz. 161 vgl., 321 vgl. de bijbelsche met de Babylonische berichten vergeleken heeft. De tallooze parallelen, door Jastrow terloops vermeld, worden door K. aan een scherpzinnig onderzoek onderworpen (zie b.v. de bewijsvoering op blz. 328 v. dat, uit de volgorde in het uitzenden der vogels blijkt, dat het relaas van den Jahwist rust, niet op den ons bewaarden Babylonischen tekst, maar op eene oudere redactie, misschien wel op het origineel). In 't algemeen is K. van meening, dat het zontvloed-verhaal van den Jahwist ongeveer 704 v. C. in de dagen van Merodach Baladan aan die oudere redactie is

ontleend en dat de Elohistische lezing steunt op de jongere, Babylonische traditie, bij Berosus bewaard. Ook Jastrow zoekt de bron der zontvloed-overlevering in de Eufraat-vallei [1]). Ook hij doet uitkomen, dat de Jahwist, ofschoon in veel achterstaande bij het Babylonisch origineel, voor het geloof in de willekeur der goden in de plaats stelt geloof in een rechtvaardig godsbestuur. (K. blz. 331). Ook hij meent, dat de Jahwist dichter nadert tot den Oudbabylonischen tekst (p. 507 noot 1). Eindelijk, wat K. niet deed, wijst hij op de overeenkomst tusschen het verhaal van Sodoms ondergang en het bericht, dat Shurippak om hare zonden door de goden wordt verdelgd. Gelijk die vernietiging zich uitbreidt tot eene algemeene uitroeiing der menschheid, zoo zijn er sporen, dat ook het verhaal van Sodoms einde zich heeft vergroot tot een van den ondergang aller menschen. Parnapisthîm gelijkt dan ook veel meer op Lot dan op Noach. Dit kan zijn. Maar, dat Genes. 19, 31 die wijdere strekking zou aantoonen schijnt mij onjuist. Want Lot's oudste dochter zegt t. p. niet, zooals p. 507, noot 3 wil, „er is niemand op aarde", maar, zooals ook de nieuwe vertaling heeft, „er is hier te lande geen man".

Ik moet nog herinneren aan den strijd tusschen Ea en Bel, eene der merkwaardigste strofen uit het gedicht. Ea, de zachtmoedige, verwijt Bel zijne wreedheid en Bel „komt tot zijne zinnen" en laat zich verzoenen. Hier is zeker spoor van zedelijke ontwikkeling, misschien ook herinnering aan een strijd tusschen Bel's stad Nippur en Eridu, zetel van Ea. Maar van belang is, dat Bel hier nog niet geweken is voor Maruduk, ja, dat Maruduk in 't zontvloed-verhaal in 't geheel niet voorkomt, wat voor den ouderdom der traditie pleit.

De laatste gedeelten van het elfde en het twaalfde tablet houden zich bezig met de vraag naar leven en dood, theologische speculatie en geen volkspoëzie. Parnapisthîm zal Gilgamesh verlossen van zijne ziekte en doet een diepen slaap op hem nedervallen. P.'s vrouw bereidt eene spijs uit een tooverwortel, waarvan de bereiding uitvoerig wordt meêgedeeld.

---

1) Uit een artikel van dr. Kobler, Tijdsp. Juni 1899, zie ik, dat F. von Schwarz, „Sintfluth und Völkerwanderung", den zontvloed verklaart uit het doorbreken van het bekken der Mongolische-zee.

Maar het helpt maar onvolkomen en hij moet worden gedompeld in de fontein des levens. Dit brengt G. wèl de genezing, maar nog niet de ontsterfelijkheid aan. Zij zal zijn deel worden, als hij de plant bemachtigt, die heet „herstelling van ouderdom in jeugd". Maar als G. op 't punt staat haar te grijpen, trekt eene slang haar weg uit zijne hand. Er blijft niet anders over dan naar Uruk terug te keeren: zijne zending is mislukt. Overtuigd, dat de dood hem is voorbestemd, tracht de held thans het geheim van het bestaan na den dood te leeren kennen. Nergal, hoofd der onderaardsche goden, laat de schim van Eabani voor hem uit de onderwereld oprijzen. Deze vloekt Ukhat, die hem den dood bracht (zooals Adam sterft, wijl hij luisterde naar Eva), maar van het leven na den dood in het gebied der schrikkelijke Allatu durft hij niet verhalen. Dit is zeker, uit klei gevormd (door Aruru in het tweede tablet) zal hij tot klei wederkeeren (zooals Adam stof is en tot stof zal wederkeeren). Aldus Eabani. Voorts zegt hij nog, dat de ziel derzulken in vrede rusten zal, die bij hun sterven goed werden verzorgd of die sneuvelden in den strijd,

„die rust op eene zachte sponde
„drinkend zuiver water,
„zijn vader en moeder ondersteunen zijn hoofd,
„zijne vrouw [knielt] aan zijne zijde"...

Hier eindigt het epos. Een einde, zoo hopeloos als van Job of Prediker. Ons allen wacht de dood. De plant des eeuwigen levens ontglipt onze hand. Eene wanhoop, die zich alleen vertoont als de naïeve volkspoëzie heeft plaats gemaakt voor ontwikkelder denken.

Jastrow wijst nog op parallelen van ons epos. En hier blijkt wel hoe voorzichtig men met vergelijken moet zijn. Want vooreerst heeft Gilgamesh invloed geoefend op Nimrod, dan is ook Simson naar hem gevormd, „want" beiden dooden een leeuw en Ishtar gelijkt op Delila. Voorts zijn de parallelen met de Heraklês-mythe talrijk en eindelijk leeft Gilgamesh voor een deel in Alexander den Groote voort. Hier blijft zeker veel voor nadere bewijsvoering over. Terloops herinner ik er aan, hoe het zoeken van de plant der jeugd, gelijkt op dien trek

in onze Europeesche sprookjes, waarin de held verre reizen doet, om de appelen der jeugd en het water des levens te bemachtigen [1]).

IV.

Het mysterie van leven en dood heeft ook den dichter van de legende van Adapa bezig gehouden en vervuld. De opmerking vinde hier plaats, dat de Babyloniërs, te rekenen naar wat wij over hebben, eene rijke mythologie moeten bezeten hebben. Men heeft soms den Semieten het mythen-scheppend vermogen ontzegd, doch ten onrechte. Onder Israël hebben de redacteurs der heilige schriften de oude mythenstof zooveel mogelijk geschrapt, zonder daarin geheel te slagen. In Babel getuigt reeds nu een aantal mythen en legenden, dat dit volk uit zijne periode van mythenvorming in later eeuwen heel wat stof had overgehouden. Jastrow, p. 518 meent, dat men eer gevaar loopt de uitgebreidheid der Babylonische mythologie te onder- dan te overschatten. En aan haren invloed op de Indische en Grieksche mythologie mag niet worden getwijfeld.

De legende van Adapa is een merkwaardig voorbeeld, hoe reeds zeer vroeg (immers in de 15e eeuw, want de tekst werd gevonden op de spijkerschrift-tabletten van El-Amarna in Egypte) Babelsche theologen eene natuurmythe omwerkten tot een wijsgeerig systeem. Zooals het stuk thans voor ons ligt is het geene mythe, maar een verhaal over de betrekking tusschen goden en menschen, in den tijd toen zij nader tot elkander stonden, zooals in de episode Eabani-Ukhat uit het Gilgamesh-epos, en wel vooral ten opzichte van de onsterfelijkheid. De mythologische kern is duidelijk te onderkennen. Adapa, zoon van Ea, overwint den zuiderstorm, die zeven dagen lang niet blaast, omdat Adapa zijne vleugels gebroken heeft. Adapa is geen ander dan Maruduk, en de basis der legende is dus de natuurmythe van den jaarlijkschen kamp van de zon met de vernielende elementen in de natuur. Doch hieraan is

---

1) Cf. mijne studie over de Elven, Tijdspiegel, Augustus 1898, blz 357.

nu een tweede bestanddeel toegevoegd. Adapa, om zijne daad voor den raad der goden geroepen, verschijnt en wordt bijgestaan door Tammuz en Gishzida, twee lokale zonnegoden. Daar hij nu de goden en den hemel heeft gezien, moeten zij hem wel in hunnen kring opnemen. Dus bieden zij hem het brood des levens... maar hij at niet, het water des levens... maar hij dronk niet. Want Ea had aan Adapa gezegd, dat dit brood en water juist den dood brachten, geheel zooals Jahwe tot den eersten mensch zeide en waarvan de bedoeling door de slang zoo juist wordt uitgesproken: „gij zult gewis niet sterven, maar God weet wel, dat wanneer gij daarvan eet u de oogen zullen open gaan en gij aan de goden gelijk zult zijn". Hier is dus eene andere Babylonische oplossing van het probleem der onsterfelijkheid. In het Gilgamesh-epos ziet de held zich de plant des levens uit de hand glippen. En Parnapisthîm, die eeuwig leeft, is de uitzondering, die den regel bevestigt. In de Adapa-legende begiftigt Ea, de schepper, den mensch met alle weldaden, maar bedriegt hem met het brood des levens. Want het zou niet goed zijn voor een mensch eeuwig te leven. Met dit goddelijk besluit moet de menschheid vrede hebben.

Gelijk in dit verhaal de zuiderstorm is gedacht als een vogel, wiens vleugels Adapa breekt, zoo is het ook in een ander overblijfsel der Babylonische mythologie, de mythe van den stormgod Zu (bij Jastrow p. 537 vv.), gesymboliseerd in de gedaante van een vogel. De vogel is de gewone personificatie van den storm, niet alleen in Babel. Men denkt aanstonds aan Hraesvelgr, den iötun in adelaars gestalte, die met zijne vleugelen den wind waait over alle menschen [1]). De mythe van Zu is de strijd tusschen dezen stormgod en En-lil, Bel van Nippur, die de „tabletten van het Lot" bewaart, ook bekend uit de Maruduk-Tiâmat-episode, waar Tiâmat ze hangt om den hals van het monster Kingu (cf. bij Jastrow p. 420). Zu ontneemt de tabletten aan En-lil en vlucht naar de bergen. Rammân, door Anu aangespoord, durft toch Zu niet aanvallen d. i. de regenstorm gaat voort de aarde te teisteren:

---

1) Vafþruðnismál 36, 37. Gylfaginning, XVIII.

„Rammân antwoordde
en sprak tot zijnen vader Anu:
Mijn vader, wie kan de ontoegankelijke bergen bestijgen?
Wie is als Zu onder de goden, uwe kinderen?"

Hier begeeft ons de tekst. Edward T. Hasper, Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbara, denkt, dat Shamash eindelijk den strijd aanvaardt. (t. p. 414) Maar Jastrow, p. 542 toont overtuigend aan, dat Maruduk ook hier de overwinnende held is, die de tabletten verovert en ook aldus den ouden Bel van Nippur verdringt. Natuur-mythisch hebben wij dus hier de gedachte: de zon triomfeert over de stormen. Maar voor de Babylonische theologen toonde de mythe aan, hoe Maruduk in de plaats trad van Bel van Nippur.

Van Babelsche mythologie herinner ik voorts nog aan de Dibbara-legende. Dibbara, aanvankelijk een lokale zonnegod, zooals reeds boven werd aangetoond, wordt een oorlogs- en pestgod. De legende is eene kultuur-mythe met een historischen achtergrond van den strijd tusschen enkele Babylonische steden. Veel meer dan de Assyriërs uit het bergachtig Noorden waren de Babyloniërs, in hunne vruchtbare vallei, een volk des vredes. En zeer teekenachtig kenschetst Jastrow, p. 535 de mythe als eene godsdienstige allegorie, die de verschrikkingen van den oorlog den menschen voorhoudt. Want zij zingt van de woede van Dibbara, den alverwoester, die Babylon aanvalt en zelfs Maruduk machteloos maakt; die Uruk, Ishtars heilige stad vernietigt, zonder dat de godin daartegen iets vermag; die een oorlog verwekt van allen tegen allen, „Elamiet tegen Elamiet, Kassiet tegen Kassiet . . . land tegen land, huis tegen huis, man tegen man", totdat de „Akkadiër" d. i. Hammurabi [1]), alles aan zich onderwerpt en als een soort van Messias den vrede brengt. Ten laatste laat ook de vreeselijke Dibbara zich verzoenen en de mythe eindigt met de verzekering, dat hij zegenen en beschermen zal, die hem eer betoonen:

. . . „de zanger, die mijne daden bezingt, zal niet door pest sterven . . .

1) Jastrow p. 534 noot 1 houdt met Hommel dezen H. voor den Amrafel van Genes. 14.

de schrijver, die haar opteekent, zal aan den greep des
vijands ontkomen...,
in het huis, waar dit tablet wordt opgehangen, zal zwaard
noch pest iemand deren..."

Dit „Dibbara verzoend" is een later aanhangsel, dat van de oorspronkelijke legende, welke wezenlijk eene verzameling krijgszangen was, (gelijk bij de Israëlieten het lied van Debora en „de oorlogen van Jahwe",) die vredesallegorie maakte, waarvan ik boven sprak. En de woorden „in het huis, waar dit tablet wordt opgehangen" vonden in Babel praktische toepassing. Om zich Dibbara's bescherming te verzekeren en hem in goede stemming te houden, hing men tabletten met enkele regelen uit zijne mythe aan de deurpost op [1]), opdat de vader aan zijnen zoon de daden van den god zou verhalen. En men denkt aanstonds aan de eerbiedwaardige gewoonte in Israël, die wil, dat men de hoofdsom der Wet op de deurpost der huizen en op de poorten schrijve [2]).

Een vierde product dezer letterkunde eindelijk is de Etanalegende. De naam komt ook voor in het Gilgamesh-epos en insgelijks in het O. T. (1 Kon. 5, 11. Stat. Vert. 1 Kon. 4, 31). Wij vinden hier vele ook elders voorkomende mythologische trekken: Etana's vrouw in barensnood en onmachtig het kind ter wereld te brengen vindt heil bij de plant der geboorte, die op een hoogen berg groeit en door Etana met de hulp van een adelaar bemachtigd wordt. Harper heeft al op de overeenkomst gewezen met het Perzisch verhaal van Rustem, den zoon van Sal, die ook geboren wordt, nadat zijne moeder een, door een adelaar gebrachten, tooverdrank ingenomen heeft. In 't algemeen bewijst ook de legende van Etana weder hoe wij overal dezelfde mythische formules en vertellingsmotieven in de legenden terugvinden, gelijk b.v. het verhaal van Rustem weder vele parallelen vertoont met de Germaansche sagen van Hildebrand en Hadubrand en met de Iersche geschiedenis van Cuchulin en Conlach, waarop ook la Saussaye, Gesch. van den godsd. der Germ. blz. 179 v. wijst. Voorts ook hier een hemelvaart, eene tocht van Etana op den

1) Twee exemplaren bevinden zich in het Britsch Museum.
2) Zie de aanteekening op Deut. 6, 9 in de nieuwe vertaling des O. T.

adelaar naar de hemelsche gewesten. Hij ziet de poorten van Anu, Bel en Ea, van Sin, Shamash en Ramman, welke invoering van de beide theologische triaden eene enting is op de oude, populaire stof. De adelaar stijgt al hooger in de lucht, zoodat de aarde al kleiner wordt voor hun oog, en brengt Etana in 't paleis van Ishtar (hier de planeet Ishtar-Venus). Al hooger stijgen zij, „de aarde is als een tuinbed"... dan vallen zij uit de hooge luchtstreken naar omlaag. Jastrow herinnert aan de geschiedenis van Ganymedes, maar zegt zelf, dat adelaars zoo dikwijls voorkomen in tal van mythen en legenden, dat op zulke parallelen niet te veel nadruk mag gelegd worden. Wanneer Aelianus, Historia animalium XII, 21 verhaalt, dat Gilgamesh, kort na zijne geboorte uit een toren valt, maar door een adelaar wordt opgevangen, dan is er reden om te denken, dat hier van Etana en niet van Gilgamesh sprake is.

Ook voor dit hoofdstuk hebben wij reden Jastrow zeer dankbaar te zijn. Het is eene uitnemende inleiding voor hen, die zelfstandig de bestudeering der Babylonische mythen en legenden willen ter hand nemen en aan niet-deskundigen geeft het een voldoend en levendig overzicht.

In hoofdstuk XXV van zijn lijvig boek (p. 556—611) spreekt de schrijver over de „Denkbeelden over het leven hiernamaals". Hij handelt over de onderwereld, haar plaats en toestand en hare namen: Aralû, huis van Aralû; E-kur d. i. „berghuis" van den dood; Shualû (Sheool), plaats van onderzoek, t. w. door de orakels, die de dooden geven, zooals de toovenares van Endor voor Saul de waarzeggende schim van Samuël laat opkomen, zooals Odusseus Teiresias raadpleegt. Aralû is eene wijde ruimte, donker en somber, diep onder de aarde (vandaar: Kigallu = diep fondament), van zeven wallen omringd en streng bewaakt. De voorstelling heeft hare parallelen over de gansche aarde. Ik denk aan Tuone-la der Finnen, huis van Tuoni, die in de onderwereld heerscht, waarheen Wäinämöinen

„gaat, om uit Tuoni's landen
wijze woorden zich te halen"

en waarbij hij moet dringen

„d'eerste week door dichte struiken,
dan een week door braambesstruiken
en de derde week door vlierhout..." [1])

Jastrow geeft belangrijke opmerkingen over de vergoddelijking der dooden bij de Babyloniërs, die aan sommigen hunner helden en koningen goddelijke eer bewezen, zooals Dungi, Gudea, Gimil-Sin (2500 v. C.) en „wij mogen verwachten nog eens een god Hammurabi te zullen vinden" (p. 561). Daarna handelt hij over den toestand, waarin de dooden zich bevinden en over de onmogelijkheid om uit Aralû te ontsnappen. Hij doet dit aan de hand van de beroemde mythe van „Ishtars hellevaart", waarvan de kern is de wisseling der jaargetijden. De godin zoekt haren geliefde, Tammuz, in de onderwereld, zooals Freyja haren bruidegom Ođr zoeken gaat en Demeter Kore. Alle vruchtbaarheid houdt op, want de lentezon is dood en eerst als Ishtar wederkeert op aarde, wordt de natuur weder frisch en blijde. Deze mythe hebben de theologen gebruikt om hunne meening te leeren over het lot der dooden. Zij hebben dat aldus ingekleed, dat zij het verhaal van Ishtars hellevaart eenen priester in den mond leggen, aan wien door een bloedverwant van eenen afgestorvene gevraagd werd, of een doode ooit wederkeert? Het antwoord is ook thans weder troosteloos: eene godin moge uit de onderwereld wederkeeren, een mensch nimmer (cf. nog een andere naam, „land, waaruit niemand terugkeert"). De mythe dan beschrijft eerst naar welk een land Ishtar reist,

„waar de bewoners geen licht hebben,
„waar stof hunne spijze en klei hun voedsel is,
„waar zij gekleed zijn als vogels, in een vedergewaad"...

Ook hier dus de voorstelling van de zielen der dooden als vogels en Jastrow schrijft dat terecht toe aan de nawerking van het animisme onder de Babyloniërs, liever nog, zou ik zeggen, aan dat animisme-zelf, dat ongedeerd naast hoogere voorstellingen bleef voortbestaan. Ook hier spreken de schimmen niet, maar zij tjilpen als vogels, waarbij Jastrow herin-

1) Kalewala, rune XVI. Hel's woning in Gylfag. XXXIV.

nert aan Jes. 8, 19: „de onderaardsche geesten, die piepen...” Eene dergelijke opvatting ook bij Homerus in het woord τρίζω, tjilpen, piepen van jonge vogels, Il. XXIII, 101: ψυχὴ ᾤχετο τετριγυῖα. Od. XXIV, 5: ταὶ δὲ τρίζουσαι ἕποντο cf. 9, van de schimmen der dooden gebruikt [1]). In den Babylonischen Hades lijden de dooden (wat zeker eene eigenaardige trek is) ook aan verveling, zij doen niets, er geschiedt niets, alles is in staat van verwording en verwaarloozing.

Ishtar nu, begeerig in Aralû te worden binnengelaten, vraagt heftig toegang:

„Hei! wachter! Open de poort!

„Indien gij niet open doet en mij toegang weigert zal ik de deur verbreken en den grendel stuk slaan”...

„De wachter opende zijn mond om te spreken,
En zeide tot de groote Ishtar:
O, meesteresse verniel ze niet
Ik zal uwen naam aan koningin Allatu gaan melden”.

Door zeven poorten moet Ishtar binnen gaan en telkens wordt iets van hare kleederen en sieraden genomen, kroon, oorringen, halsketting, armbanden, zoodat zij eindelijk naakt voor Allatu staat. „Want zóo zijn de wetten van Allatu”. Jastrow ziet hierin het symbool van het trapsgewijze afnemen der vegetatie en niet, zooals sommigen willen, de aanduiding, dat de doode naakt tot Aralû komt. Terecht, meen ik. En dat niet, omdat begrafenisgebruiken geen invloed zouden oefenen op mythenvorming, maar omdat de dooden inderdaad niet naakt in de onderwereld binnen gaan. Zij krijgen van allerlei mede, voedsel, wapenen, sieraden, gelijk het is semper et ubique. Zeer duidelijk wist Ezechiël dat nog, wiens cap. 32 zeker eene beschrijving is van Aralû: „...de helden, de reuzen van den ouden tijd, die in volle wapenrusting in het doodenrijk zijn gedaald, wien men hun zwaard onder het hoofd heeft gelegd en wier schild op hun gebeente lag” (v. 27). De

---

1) Zie ook Nägelsbach, Homerische Theologie S. 342. Anderen echter, b.v. Ludwig Preller, Demeter und Persefone, S. 216, noot 79 denken aan de ruischende beweging der schimmen.

mythe beschrijft nu hoe op aarde alle vruchtbaarheid ophoudt, „de stier bespringt de koe niet meer, de ezel bestijgt niet langer de ezelin". De goden weeklagen over Ishtars lot en het is weder Ea, de weldadige, die hulp schaft. Hij schept Uddushunamir d. i. „vernieuwing van het licht", (waarmede wij dus zijn op het terrein der zuivere symboliek) en deze gaat Allatu aanzeggen, dat zij Ishtar moet loslaten, waaraan de Babelsche Hel, schoon tegenstrevend, voldoet. Ishtar gaat weder door de zeven poorten, ontvangt hare sieraden terug, de aarde bloeit weder in volle pracht. Jastrow wijdt nog een excurs aan de vermenging van de astrale mythe van Ishtar als avondster met de oudere, meer populaire van Ishtar (p. 573 v.). Men gevoelt echter, dat deze wijze, om eene mythe te laten dienen als illustratie van zekere voorstellingen, storend werkt op den indruk, dien de lezer van de mythe-zelve ontvangen moet. In elk geval herhaalt hij nog eens met zooveel woorden, dat voor den Babyloniër het uitzicht in den dood troosteloos en de sterfdag een dag zonder genade was. Er is geen terugkeer. En het verblijf in Aralû was op zijn hoogst dragelijk. Ook de goden worden door de dooden niet meer gediend. Het zou nutteloos zijn: de goden laten zich slechts in met de levenden. En zoo was ook voor hen het woord van den Hebreeuwschen psalmist vreeselijke waarheid:

„Want in den dood wordt aan u niet gedacht,
Wie looft u in het schimmenrijk?" (6, 6) [1])

Dat de goden niet meer in Aralû worden gediend, hangt samen ook met de gedachte, dat zij te goedgunstig waren, om den mensch zulk een bitter lot te bereiden. Er waren echter afzonderlijke doodsgoden en, gelijk ook b.v. in Griekenland, de onderwereld had haar eigen pantheon. Aan het hoofd er van staat Nergal, een god zonder genade, die, als verschroeiende zon van den zomermiddag, de vernietigende doodengod wordt. Ouder is de voorstelling van eene godin als hoofd der sheool, t. w. Allatu, die wezenlijk Ishtar is, naar eene andere zijde van haar wezen. Allatu wordt Nergals gemalin, zooals ook een

1) Over de afbeeldingen van de onderwereld op de tabletten van Hamath en Zurghul zie Jastrow 578 v.v.

verhaal op de El-Amarna-tabletten mededeelt, maar zij treedt nergens achter Nergal terug, zooals bij andere Babylonische godinnen altijd het geval is. Tot dit pantheon behooren voorts Namtar, En-meshara, Girra, die vereenzelvigd wordt met Dibbara, e. a. Eindelijk ook de geestengroep der Anunnaki.

Terugkeerend tot de bovenwereld letten wij nog op de graven en de begrafenisgebruiken, die, zooals overal, tot de taaiste aller volksgewoonten behooren. In de Eufraat-vallei heeft zelfs de Islam ze niet kunnen uitroeien. Verbranding was ook bij deze Semieten onbekend, begraving wel de eenige manier van doodenbijzetting. En dat hoogst eenvoudig, liever nog zorgeloos, slordig en ruw. Het lijk wordt in de grafkuil gelegd, gewikkeld in b.v. palmbladeren en overdekt met een soort van leemen deksel. Soms zit het lichaam of het wordt samen gevouwen, ja zelfs in stukken gesneden! Ook komt het voor, dat het lijk gewrongen wordt in twee aarden potten, die dan door leem of asfalt aan elkander bevestigd werden! Boven het graf werden aardhoopen opgeworpen en dit gaf aan een Babylonisch „Campo-Santo" een leelijk en haveloos voorkomen. Reeds herinnerde ik er aan, dat ook hier de dooden allerlei voorwerpen mede in 't graf kregen. Vreemd genoeg ontkent Jastrow, p. 598, dat dit was uit geloof, dat zij in het andere leven deze dingen noodig hadden. Toch is er geen twijfel, of wij hebben ook hier de zuiver animistische voorstelling, dat de ziel het oude leven voortzet, zij 't ook als schaduw van dat op aarde. Jastrow zelf vermeldt de weemoedige vondst van speelgoed in kindergraven en van allerlei spijzen, omdat „de doode anders honger zou lijden" en zich met stof en leem zou moeten tevreden stellen (p. 568. 598). De begrafenisplechtigheden bestaan reeds zeer vroeg in dieroffers en in spijsoffers, die lang na de ter aarde bestelling worden voortgezet. Verder kleeden bloedverwanten zich in rouwkleederen, heffen klaagzangen aan (wat ook door gehuurde klaagvrouwen geschiedt) onder begeleiding van harpen en fluiten, snijden zich de haren af. In de Perzische en Grieksche periode komen er ook voorwerpen van weelde in de graven. En meer kon men al niet doen. Men kon zorgen, dat de graven niet werden geschonden, dat de dooden niet werden verslonden door de demonen, op lijkenvleesch belust, omdat zulke vernieling eene zware ramp

was en als straf werd toegepast b.v. op opstandelingen, gelijk ook de lijken van misdadigers ten prooi aan de gieren werden voorgeworpen. (Eene zware vloek was: „moge zijn lichaam worden weggeworpen. geen graf zijn deel zijn!") Men kon op den „dag van Tammuz" als op een Allerzielendag gaan weenen op de graven. Maar dat was alles. Voor de dooden-zelven werd de akeligheid van hun lot door geene lichtstraal verhelderd.

En nog eens weer blijkt de nauwe overeenkomst tusschen Babel en Israël. De Sheool is al even troosteloos als Aralû:

„een land van duisternis en donkerheid
„het land van middernachtelijk duister,
„van donkerte en wanorde,
„waar het licht is als te middernacht". [1])

Of ook:

„Zooals eene wolk verdwijnt en heengaat,
„stijgt wie ter onderwereld nederdaalt niet op;
„hij keert naar zijn huis niet weder,
„en zijne woonplaats weet van hem niet meer." [2])

Jacob schrikt terug voor het denkbeeld, dat zijne grijsheid in jammer in het doodenrijk zal nederdalen [3]). En ons blijkt maar te meer, dat wij, om Hebreeuwsche godsdienstige gebruiken en denkbeelden te verstaan naar Babylon ons begeven moeten. Treffend zegt Jastrow, p. 611 cf. 696, dat het Jodendom zijne eindvoltooiing ontving op dienzelfden Babylonischen grond, waar ook eenmaal zijne fondamenten waren gelegd [4]).

V.

Het voorlaatste hoofdstuk van ons boek handelt over tempels en eeredienst. Hier wederom diezelfde rijkdom van materiaal, met meesterhand beheerscht, wat ons het gansche boek

---

1) Job. 10, 21. 22. 2) Ib. 7, 9. 10. 3) Genes. 42, 38.

4) Eene levendige beschrijving van al wat samen hangt met de denkbeelden der Babyloniërs over den dood en met hunne begrafenisgebruiken bij Maspéro, lectures historiques, XIII: „la mort et les funérailles".

door treft. Hier wordt als de hoofdgedachte bij het bouwen der Assyrische en Babylonische tempels het woord genoemd van de Babelsche torenbouwers: „laat ons een toren bouwen, die reikt tot in den hemel", Genes. 11, 4, want zij moesten nabootsing zijn van dien berg, waarop de goden woonden. Vandaar als grondvorm aller Babylonische tempels de *zikkurat*, de toren met verdiepingen, zooals er te Nippur een is gevonden reeds van ± 2700 v. C. De zikkurat is vierhoekig aan de basis van het eerste terras, die, welke te Borsippa door Rawlinson werd onderzocht, mat 272 voet in 't vierkant en was 26 voet hoog. De tweede en derde verdieping desgelijks, behalve dat het vierkant telkens 42 voet nauwer werd. De hoogte der vier bovenste verdiepingen was 15 voet ieder, terwijl de omtrek in het vierkant telkens afnam met 42 voet, zoodat de zevende verdieping slechts 20 voet vierkant telde. Zóo was het ook met Sargon's zikkurat (= hoog gebouw) te Khorsabad. Men zal mij toestemmen, dat J. ook niet-Assyriologen op deze wijze wel eene duidelijke voorstelling van de zaak doet krijgen. Ik volg den schrijver niet in al zijne berekeningen en beschrijvingen, maar vermeld als zijne meening, vooreerst, dat de zikkurat in geenen deele werd gebruikt als plaats voor astrologische waarnemingen; en voorts dat van de zikkurat wèl moet onderscheiden worden de eigenlijke tempel: de eerste voor de goden, de tweede voor de menschen, de eerste de woonplaats van den god (en vandaar de befaamde kleine slaapkamer in de hoogste verdieping) de tweede de plaats, waar hij werd gediend. De zikkurat is dus een deel van het gansche heiligdom, zooals het Allerheilige in den tempel te Jeruzalem, beter nog: van eene gansche wijk aan den dienst der goden gewijd, waarvan de opgravingen te Nippur ons voor 't eerst een algemeen overzicht hebben gegeven. Men kan nu Jastrow lezen over de voorhoven, door zuilengaanderijen omringd, de woningen der priesters, de stallen voor het offervee, de scholen voor jonge priesters, de gerechtszalen, alles met den leemen tegel als materiaal, verder cederhout van den Libanon, verglaasde en geëmailleerde tegels, kostbare steenen, goud en zilver, koper en dioriet. Het allerheilige heette de papakhu of parakhu, klein vertrek, waarin het beeld van den god, aan wien de tempel gewijd was, de „donkere binnenkamer", zooals

Gudea haar noemt, de „afgeslotene" zooals het woord zelf aangeeft (Jastrow, p. 628 noot 1). Een steenen tablet, te Sippar gevonden, stelt Shamash voor zittend in de papakhu van E-babbara. In den tempel van Maruduk was zij bekend als Du-azagga, „schitterende kamer". Aan de ingangen de welbekende beelden van reuzeleeuwen en -stieren. De verdeeling in voorhof (pronaos), hoofdgebouw (naos) en papakhu gelijkt geheel op Salomo's tempelverdeeling. In de godsdienstige centra des lands, Nippur, Lagash, Ur, Babylon, Ninive stonden in de tempelruimte van den hoofdgod de heiligdommen van mindere goden. Wat de namen aangaat, reeds kwamen wij er in den loop dezer aankondiging onderscheidene tegen: E-kur, berghuis; E-kharsag-kurkura, berghuis aller landen; E-kharsag-ella, huis van den beroemden berg. Daarnaast: E-sagila, het hoogverheven huis, te Babylon; E-an-dadia, het huis, dat reikt tot in den hemel, te Agade. Eene derde categorie doelt op de tempels als woning van den god: E-ki-dur-garza, de heilige woning; E-giŭmŭnna, de voortdurende woning. Eene vierde bestaat uit namen, ontleend aan godenattributen: E-babbara, het schitterende huis, van Shamash, den zonnegod; E-adda, huis van den vader, van Anu, hoofd der eerste trias; E-nin-makh, huis van de groote vrouwe, van Ishtar. Eene uitvoerige reeks namen vindt men Jastrow p. 638—641, en het groote aantal verbaast ons niet, want van het oudste ons bekende tijdstip af, 4000 v. C. (E-kur te Nippur aan En-lil gewijd) hebben de heiligdommen de Eufraatvallei als „een netwerk overdekt". Onze schrijver geeft nu voorts historische bizonderheden van een aantal beroemde tempels, met name van E-zida voor Nabu te Borsippa en van E-sagila voor Maruduk te Babylon, de invloed van welke beide heiligdommen op de gansche geschiedenis van het geestelijk leven in Babel-Assur moeielijk kan worden overschat. Merkwaardig, dat vele tempels langzamerhand geworden zijn tot handelsbanken, kassierskantoren, waarop in allen ernst mocht worden toegepast het woord van Jezus: „van het huis des gebeds hebt gij een roovershol gemaakt". In deze tempels, eindelijk het bekende materiaal voor den offerdienst: de altaren, ook „gehoornde", de vazen voor den wierook, vaak van terra cotta, het groote steenen bekken, apsu d. i. de diepte, waarvan Salomo's „koperen zee" eene navolging is, het schip, waarin

de god in statige processie werd rond gevoerd, zooals reeds Gudea's schip voor Nin-girsu en Nabu's schip, dat masten en kajuiten, kapitein en bemanning had, die van Ea, Maruduk, Sin, Shamash e. a. Er volgt wel uit, dat in het kanalenland Babylon de heilige processies oorspronkelijk te water en niet te land omgingen. Jastrow vertelt, op gezag van onzen Snouck-Hurgronje, dat de khedive van Egypte nog jaarlijks een tabernakel naar Mekka zendt, in de gedaante van een schip. Ook houdt hij de Hebreeuwsche ark voor een soort van schip. Dit laatste schijnt mij vreemd van een heiligdom van nomadenstammen en ik zou er het oordeel van een Oudtestamenticus over willen hooren. Maar wèl mag men deze Babylonische processie-schepen vergelijken met die Germaansche ommegangen, waarbij het beeld eener godin, die, naar de interpretatio romana van Tacitus, Isis heet in een schip wordt rondgevoerd. Nog in 1133 werd in een woud bij Inda in Ripuariën een schip getimmerd, van onderen van raderen voorzien en dan door menschen getrokken naar Aken, dan naar Maastricht, naar Tongeren, overal onder grooten toeloop van volk, dat het schip met gezang en dans begroette. Eene chroniek uit dien tijd zegt, dat in dat schip „maligni spiritus" rondtrokken en Grimm vergelijkt het terecht met den wagen, waarin Nerthus door het land trok [1]).

Wie na al het gezegde eene samenvattende karakteriseering wil hebben van den Semietischen tempel in tegenstelling met den Indo-Germaanschen leze Tiele's Gifford-lezingen I, 156.

De namen der priesters in Babel wijzen duidelijk de opvatting van het heilig ambt aan. De algemeene term luidt Shangû d. i. hij, die over de offers gaat (Jensen bij Jastrow p. 656, noot 1). Doch dit is niet het voornaamste in zijn ambt. Van meer waarde was, dat hij de booze demonen uitdreef, de macht der heksen brak, den wil der goden uitvorschte, zooals wij ook reeds boven in een ander verband zagen. Vandaar mashmashu = de bezweerder, makhkhu = waarzegger, Shaîlu = de onderzoeker (t. w. van het orakel), mushêlu = doodenbezweerder, ramku = de plenger, mŭnembû = de huiler van klaagliederen — in

1) Zie de gansche pericoop bij Grimm, D. M. 4 S. 213—219 en Mannhardt, Baumcultus, S. 567—602.

’t kort al die namen, die ook in Deut. 18, 9—14 staan opgeteekend, maar dáár in tegenstelling met den priester in den Jeruzalemschen tempel. In Babel waren de priesters ook schrijvers (in Assyrië ook schrijvers, die geen priesters waren) en, wat van zelf spreekt, ook de geleerden en de leeraren in de priesterscholen, archivarissen en dergl. Van de priesterorganisaties is er nog weinig bekend, alleen weten wij van den Shangam-makhu d. i. hoofdpriester. Vrouwen behooren soms tot eene priesterlijke klasse. Gudea kent „klaagvrouwen”, aan een tempel verbonden; er waren bezweersters en orakeluitlegsters, ook muziekmakende priesteressen. Boven, bij het overzicht van den inhoud van het Gilgamesh-epos, was er reeds gelegenheid te spreken van Ishtars priesteressen te Erech en elders, gewijde lichtekooien, kadishtu = de gewijde, Ishtaritum = de aan Ishtar geheiligde, die ook hier weer door Jastrow in bescherming worden genomen, door te zeggen, dat, wat Herodotus vertelt, geen deel uitmaakt van den officiëelen kultus. De dienst der Aziatische moedergodinnen in ’t algemeen echter spreekt dat tegen.

Al was dan het offer brengen niet ’s priesters hoofdwerk, natuurlijk moest ook dat geschieden. Reeds in de oudste tijden vinden wij dier- en plantoffers, ossen, schapen, geiten, lammeren, gazellen, visschen, vogels, melk, boter, honing, wijn, olie, koren, dadels, wierook, knoflook. Honden en varkens worden niet geofferd, beide zijn onrein, ofschoon het varken hier niet, als voor Joden en Arabieren geheel „taboe” is. Zeker hebben wij hier totemistische motieven, die ook bij de Egyptenaren en de Grieken nog zulk eene plaats innemen. Jastrow p. 663, noot 1 verwijst terecht naar de voortreffelijke studie van den Parijschen geleerde, Léon Marillier, mederedacteur der Revue de l’Histoire des Religions, over „la place du totemisme dans l’évolution religieuse”, in deel XXXVI van dat tijdschrift. Op deze zelfde bladzijde schrijft onze auteur, dat er in de Babylonische letterkunde geen sporen zijn van menschenoffers. Ook Sayce p. 78 zegt dat. Maar hij zegt er bij, dat ze er daarom toch wel waren. Inderdaad is daaraan niet te twijfelen. Als de Assyrische koningen hunne krijgsgevangenen voor Assur martelen en dooden, raakt dit al zeer dicht aan een offer aan den nationalen oorlogsgod, juist zooals Arminius Varus’ tribu-

nen en centurio's offerde, niet uit moedwillige wreedheid, maar uit plicht jegens den krijgsgod, die het offer verlangde, na de zege te hebben geschonken [1]). Aan het kinderoffer in Babel kan niemand twijfelen, die leest „dat de vader zijn kind geven zal voor de zonden zijner ziel", dezelfde woorden, die Amos 6, 7[b] gebruikt, of elders „dat op hooge heuvels de zoon zal worden verbrand". Sayce t. p. noot 4 spreekt van Ménants mededeelingen over afbeeldingen van menschenoffers op Babelsche cylinders. En eindelijk is het niet te denken, dat, waar alle semietische, theokratische godsdiensten het menschenoffer hebben als uiting van het gevoel van volstrekte nietigheid tegenover de oppermachtige heerschers, wien alles behoort en alles toekomt; waar het zoo diep geworteld is, dat de Karthagers, zelfs onder Romeinsche heerschappij, er geen afstand van willen doen en het in Israël eerst na de ballingschap ophoudt — dat daar alleen Babel-Assur het niet zou hebben gekend.

Hoogst merkwaardig zijn in den kultus dezer volken de votief-tafeltjes omdat zij zoo sprekend gelijken op de Europeesche. Zij zijn, tablet- of schijfvormig, van edele metalen of gesteenten, met opschriften als deze:

Aan Ea, zijnen heer
(door) Bel-zir, zoon van Ea-bân,
Voor de bewaring van zijn leven
Gemaakt en aangeboden.

Aanstonds denkt men aan de inschriften op de geloftesteenen aan onze moedergodinnen, b.v.:

Secundus Rufianus pro natis suis Matronis v(otum) s(olvit) l(ubens) m(erito) [2]),

ofschoon meest sprake is van den man zelven, die den steen wijdt of van hem en de zijnen. Ook tusschen zulk een oud Babylonisch wij-tafeltje èn de votief-voorwerpen in roomsche kerken is, wat de beteekenis aangaat, geenerlei verschil. Trouwens wij worden telkens, als wij in het wezen van den heidenschen kultus dieper doordringen, getroffen door de gelijke-

1) Uitvoeriger bij Golther, Germ. Myth. S. 553 f. Trouwens enkele bladzijden verder, p. 666, zegt Jastrow zelf, dat de gevallenen in den slag een offer zijn aan den krijgsgod.

2) De Wal, Moedergodinnen sub. XLI.

nis van gedachten en praktijken met den roomschen eeredienst. Lees wat Jastrow heeft samengebracht over de feesten en processies in Babel. De groote processie, waarbij Nabu uit Borsippa door de „moog'-de-vijand-verzwakken-straat" [1]) naar Babylon wordt gevoerd, tusschen de feestelijk gestemde scharen door en dan weder, de Eufraat over, naar zijn eigen heiligdom terugkeert, gelijkt wezenlijk op die ommegangen b.v. op Onze-lieve-vrouwendag, als het Madonnabeeld der éene kerk naar eene andere wordt gevoerd, of als het Allerheilige, op Sacramentsdag, door de groenbestrooide straten wordt omgedragen.

Men sta mij toe het bij deze weinige woorden te laten over een hoofdstuk, dat toch zoo rijk aan inhoud is [2]). Zooals Jastrows boek in 't algemeen, is ook dit hoofdstuk over den eeredienst, eene monografie, die 't gansche beschikbare materiaal heeft verwerkt en zeker voor de eerste jaren alles heeft gezegd wat er te zeggen is.

De Amerikaansche Assyrioloog bestemt van zijn werk de laatste bladzijden (690—701) voor eene algemeene waardeering van den godsdienst van Babel-Assur en voor enkele opmerkingen over den invloed, dien hij heeft geoefend. Maspéro, R. de l'h. d. R. XXXIX, 106 zegt, dat dit hoofdstuk „entraînat M. Jastrow sur un terrain difficile". Maar dan toch een, waarop hij zich als deskundige beweegt. Want een der groote verdiensten van dit boek is juist de toepassing daarin van de vergelijkende methode. Zij heeft zich zelve in diskrediet gebracht en men durft haar nauwelijks nog noemen. Met dat al blijft het eisch de eene godsdienstige gedachte, gezindheid of handeling uit de andere toe te lichten en te begrijpen, en professor Jastrow heeft in dit boek getoond, dat ook hij van de meening is, dat de beoefening van één enkelen godsdienst daarin haar hoogste belang vindt, dat zij ons het wezen van „den" godsdienst, van het algemeene verschijnsel, te beter doet kennen.

Jastrows karakteristiek en waardeering komt in hoofdzaak overeen met die welke Tiele geeft, gesch. v. d. godsd. I, 194

---

1) Jastrow p. 679, noot 4.

2) Zie b.v. p. 686, noot 2 over Babylonische en Perzische elementen in het Purim-feest.

vgl. en waarnaar ik hier met aandrang verwijs. Beiden zeggen, dat Babel-Assur het nooit tot monotheïsme heeft gebracht, maar Tiele voegt er aan toe, dat zijne godsleer toch tot de uiterste grenzen van het monarchisch polytheïsme genaderd is. De goden zijn zeer beslist geene geesten meer, maar worden zuiver menschelijk gedacht; zij zijn veel meer transcendent dan immanent en (wat even zuiver Semietisch is) zij zijn de onbeperkte, souvereine heerschers. Zij zijn de handhavers van gerechtigheid en, ofschoon deze godsdienst niet tot de ethische mag gerekend worden, toch wordt hij met zedelijke begrippen in verband gebracht: de rampen zijn de straffen der goden voor het kwaad. Er zijn uitspraken van rein zedelijk gehalte („wat iemand zelven aangenaam is, kan zonde zijn in de oogen van een god", [1]) Jastrow p. 694) al verstaan wij ze alle nog niet goed (Tiele a. w. blz. 201). Over het zedelijk leven der Babyloniërs is Jastrow, vergeleken met zijne uitvoerigheid elders, wèl wat mager. Maar hij spreekt toch over den gunstigen toestand der vrouw, over de zachte behandeling der slaven, over de veroordeeling van haat en leugen, ontucht en woeker. Dat polygamie kan samengaan met hooge idealen van familieleven, zal niet ieder den schrijver aanstonds toestemmen. Dat de slavernij niet dat afschuwelijk karakter droeg als b.v. in Amerika vóor de emancipatie is waar, maar de wreedheden bleven ook hier niet uit en wij lezen b. v. ook hier van slavinnen, die, bij de verkooping, van haren zuigeling gescheiden worden [2]).

Met een enkel woord maar spreekt J. van den invloed van Babel op de christelijke gnostiek (de zwerftocht der ziel na den dood door zeven zonen, de emanatie der aeonen uit een hoogsten aeon), op Egypte en Griekenland; maar wat in 't algemeen de westersche beschaving aan de Babelsche kultuur te danken heeft kan en behoeft hij ook binnen het bestek van zijn boek niet te noemen. Tiele's slotwoord kan ook dat van Jastrow zijn: „Bij alle verschil met den godsdienst van Israël in zijn vollen wasdom is de religie van Babel-Assur daarmee toch innig verwant en zij staat aan 't begin eener ontwikke-

---

1) Of ook deze: „de vreeze der goden is een oorzaak van vreugde".
2) Sayce, Social life among the Assyrians and Babylonians, p. 50. 79.

lingsrij, waarvan het profetisch Mozaïsme het slot is" [1]).

Aan het einde mijner aankondiging gekomen, wensch ik nog eens te herhalen, dat zij niet meer bedoelde te zijn dan eene aankondiging in letterlijken zin; dat zij niet werd geschreven voor Assyriologen van professie; maar dat zij slechts bij belangstellenden in godsdienstgeschiedenis ten onzent dit boek bekend wilde maken, opdat het hun evenveel genot en leering verschaffen mocht als het deed aan den schrijver dezer regelen.

---

1) A. w. blz. 201.

Assen, 12 Mei 1900. L. KNAPPERT.

DE JEUGD VAN CALVIJN.

Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps par E. Doumergue, Professeur à la faculté de Théologie de Montauban. Tome Premier. La Jeunesse de Calvin. Ouvrage orné de la reproduction de 157 *Estampes anciennes, autographes etc. et de* 113 *dessins originaux par H. Armand Delille. Lausanne, Georges Bridel et C*° 4° 634 *pag.* 24 *frcs.*

Een groot werk, waarvan het eerste deel ons levert een uitvoerig en nauwkeurig geteekend beeld der omgeving, binnen welke Calvijn zich heeft ontwikkeld.

Er is altijd nog veel duisters in den ontwikkelingsgang van dezen hervormer. Een duidelijk antwoord op de vraag hoe deze van humanist hervormer geworden is, kan moeilijk gegeven worden. Toch zijn in de laatste 40 jaren de bronnen voor onze kennis van Calvijns leven zeer vermeerderd. Naast de Calvini Opera in het Corpus Reformatorum, gaf Herminjard sinds 1866 in zijn Correspondance des Reformateurs Français vele tot nog toe onbekende brieven van Calvijn, die echter ons slechts spaarzaam voorlichten wat zijn jeugd betreft. Meerdere bronnen voor de kennis van den eersten levenstijd van Calvijn heeft ook de Montaubansche hoogleeraar Doumergue niet kunnen raadplegen. Hij zelf erkent dan ook, dat eene volstrekt bevredigende oplossing van vele duistere punten niet is te vinden. Sinds 1881 bezitten wij ook Pierson's *studien over Johannes Kalvijn* over het tijdvak van 1527—1536. Hier komen vooral in aanmerking de bladzijden gewijd aan Calvijn's geloofsverandering[1]). Het is te betreuren dat prof. D. niet meer aan-

1) bldz. 58—109.

dacht geschonken heeft aan den arbeid van onzen landgenoot, die hem niet onbekend is gebleven. Straks zal beproefd worden dit nader aan te toonen.

In hoofdzaak is deze uitvoerige arbeid, gewijd aan Calvijn's jeugd, een aanwinst omdat deze ons een zeer uitvoerig beeld geeft van de omgeving waarin, en de invloeden waaronder Calvijn heeft geleefd. Voor onze kennis van het protestantisme in de eerste helft der 16e eeuw wordt ons hier veel licht gegeven. Bij het gemis van mededeelingen door Calvijn zelven, heeft de schrijver met goed gevolg geen moeite ontzien om alle paden op dit terrein te verkennen, zoodat men weten kan in welke wereld Calvijn's jeugd zich moet bewogen hebben. De toestanden te Noyon, Parijs, Orleans, Bourges, Angoulème, Nérac, Poitiers en Bazel worden ons uitvoerig beschreven en toegelicht door plattegronden en portretten uit dien tijd. Achteraan het werk zijn 15 „Appendices" gevoegd, waarin tal van bizonderheden nader worden toegelicht en afwijkende meeningen worden bestreden.

Zoo is dit werk een standaardwerk geworden voor onze kennis van het verloop der hervorming in Frankrijk. Ook over het leven van Calvijn gaat hier een nieuw licht op.

In de familie Cauvin te Noyon heerschte een wetenschappelijke zin en openbaarde zich nu en dan tegenover de geestelijkheid eene onafhankelijke stemming. De oudste zoon werd zelfs van ketterij beschuldigd en stierf zonder de genademiddelen der kerk. Dit wijst op de mogelijkheid eener erfelijke neiging tot tegenstand tegenover kerkelijken dwang ook bij den jongeren broeder.

Toen Calvijn als jonge knaap te Parijs kwam, moet hij onder den invloed gekomen zijn van het eigenaardig onderwijs van Mathurin Cordier, die verklaarde: „doce pueros Christum diligere, Christum spirare, Christum in ore habere", terwijl hij tegen de vele lijfstraffen op de school dier dagen zich verzette. Aan hem dankte Calvijn niet alleen zijn kennis van het Latijn, zijn stijl, maar ook zeker een indruk, dat vroomheid noodig is.

Robert Olivetanus, een bloedverwant en stadgenoot van Calvijn, zal de eerste geweest zijn, die hem wees op de evangelische waarheid, of liever, door hem werd hij, volgens Beza, gewezen op het evangelie, en begon het papistische bijgeloof

hem tegen te staan. De figuur van Olivetanus is, door gebrek aan bronnen, zeer in nevelen gehuld. Over dien Olivetanus zal Bucerus uit Straatsburg 1 Mei 1528 geschreven hebben als „juvenem Noviodunensem". Het is mogelijk, maar niet te bewijzen [1]). Van briefwisseling tusschen Olivetanus en Calvijn blijkt niets, en het eenige gedenkstuk is de voorrede van Calvijn vóór de bijbelvertaling van Olivetanus in 1535. Uit die voorrede spreekt de bloedverwant en de oude vriend.

Het bevreemdt mij, dat prof. D. de moeilijkheid niet gevoeld heeft, die door de aanwezigheid van de dubbele voorrede, één in het latijn, en één voor het N. Testament in het fransch, wordt veroorzaakt. In de latijnsche voorrede noemt hij zijn doel: „ut fideli populo Deum suum loquentem audire liceat". Verder wederlegt hij de gewone bedenkingen. Dus is hier wel degelijk de bijbel: woord Gods. Wat nu de fransche voorrede betreft kan ik verwijzen naar wat Pierson hierover schreef [2]). De fransche voorrede is in haren veel warmeren toon niet het werk van Calvijn, maar van Olivetanus, die haar Calvijn toeschreef, gelijk hij andere Praefationes met de letters V. F. C. stelde onder het patronaat van Viret, Farel en Calvin.

Met Melchior Wolmar's godsdienstigen invloed staat het niet veel beter. Aan hem dankte hij zijne kennis van het grieksch. Dit betuigde hij later (1546), toen hij hen zijn commentaar op 2 Corinthen opdroeg. Maar van eenig evangelisch inzicht hem geschonken, geen enkel woord. Bovendien heeft Pierson voldingend aangetoond, dat de aanraking met Wolmar te Bourges hoofdzakelijk moet geweest zijn van persoonlijken aard in het laatst van 1530 tot ultimo Februari 1531, daar in Januari en Februari de openbare lessen stil stonden [3]) De bronnen zeggen van Wolmar bovendien alleen, dat hij „paulo liberius loquebatur in catholicos", wat nog niet is het belijden van evangelische gevoelens.

En nu Calvijn's eigenlijke bekeering? De twee brieven door Calvijn aan Daniel geschreven in Oct. 1533 bewijzen alleen, wat wij reeds wisten, dat er eene krachtige evangelische be-

1) Zie over dien brief Pierson Studien blz. 63 volg.
2) Studien blz. 93—106.
3) Pierson, Studien blz. 60—63.

weging was te Parijs, maar hoe uit het verzoek van Calvijn, om toch voorzichtig te zijn met zijne mededeelingen ook aan anderen te doen, volgt, dat Calvijn dus behoorde tot de evangelische groep, die zich verborgen moest houden, is niet duidelijk.

De hoofdzaak is echter de rectorale rede van 1 Nov. 1533. Deze redevoering, waarin ronduit met het catholicisme gebroken wordt, zal voor Cop door Calvijn zijn opgesteld. Over de echtheid van dit stuk schrijvende had Doumergue goed gedaan onzen landgenoot Pierson niet geheel voorbij te gaan. Want in een Appendice alleen te schrijven: „l'authenticité du discours et l'historicité de tout l'événement ont été concertées par un Hollandais, Pierson, dan ses *studien over Kalvijn.* Mais cette attaque a peu de succes, même aupres des historiens les plus critiques;" dat is geen bestrijding. Waarlijk, in dien arbeid van onzen overleden landgenoot staat nog iets meer. In het oordeelkundig wegen der bronnen is hij den Zwitser voor geweest. Bovendien heeft hij de als Cop's redevoering bevattende handschriften zelf gezien. En nu Doumergue dit fragment gedeeltelijk heeft afgedrukt, blijkt dat Pierson te recht schreef, dat de hand eenigen twijfel toelaat. Het Geneefsche handschrift heeft een onecht opschrift met een verkeerd jaartal, en de als Cops Rede bekende Straatsburgerbladen hebben aan het hoofd de ruiterlijke verklaring: „est concio nescio cujus," Twijfel is dus zeer gewettigd.

Kon Calvijn een medicus laten spreken als iemand, die zich beroepen kan op vorige mededeelingen, bij een publiek, dat de nieuwe leer heeft aangenomen, en anderen kon aanvuren om niet te verflauwen in de evangelieprediking? En dan zwijgen wij nog van de door deskundigen beweerde omstandigheid, dat het latijn van het fragment, zoowel als van de geheele rede niet is dat van Calvijn. Verder, waarom is Doumergue, die er anders niet tegen opziet de aanwijzingen van Beza vrijmoedig te beoordeelen, hier zoo geheel in diens voorstelling gevangen? Zijn de tijdrekenkundige fouten van Beza niet vele? En dan nog, moet dit stuk preek, over den tekst: zalig de armen van geest, juist de beweerde Rede van Cop zijn? Men leze nog eens, wat Pierson heeft geschreven, en zoeke maar niet naar de afdoende wederlegging bij Doumergue, die over de zaak spreekt, als duidelijk in zich zelve.

Van Calvijn's eigen hand hebben wij wel eenige mededeelingen, later uit de herinnering opgeschreven, een overzicht van zijn levensgang, waarbij de tijdsbepalingen met behoedzaamheid zijn te gebruiken.

In zijne voorrede voor de *Commentaar op de Psalmen*, spreekt hij van eene plotselinge bekeering. waarbij zijn jong gemoed eenigen smaak voor en kennis van de ware vroomheid kreeg, zoodat hij zijne rechtsgeleerde studiën wat minder ijverig dreef.

En in een ander geschrift: *tweede verdediging tegen de lasteringen van J. Westphal* verklaart hij van dien tijd, toen hij iets begon te proeven van de ware vroomheid, dat hij toen kennis nam van den strijd tusschen Luther en de Zwitsers over het Avondmaal. Dit ontstemde hem, en voor een tijd legde hij die geschriften ter zijde, totdat het twistgesprek te Marburg de heftigheid der strijdende partijen wat getemperd had. Hier zijn wij dus even vóór 1529. Toen eerst begon hij de pen te voeren. Dit alles verplaatst ons in de dagen zijner studiën te Orleans onder Wolmar, of te Bourges.

Nog sterker drukt Calvijn zich uit in den beroemden welsprekenden brief aan den Cardinaal Saldolet, die de burgers van Génève, na Calvijn's verbanning trachtte terug te brengen tot de R. Cath. Kerk. Calvijn, het voorbeeld des Cardinaals volgend, stelt daarin voor, hoe een prediker der nieuwe leer, en een tot die leer bekeerde man uit het volk zich zouden uitspreken voor den rechterstoel Gods. Onder de trekken van dien prediker, en in die van een man uit het volk laat Calvijn zijn eigen persoonlijkheid spreken. Nog vóór 1529 valt die plotselinge omkeer, of liever de schok hem gegeven, en daarna een lange worsteling. Calvijn had iets bedeesds, iets schuchters. Hij was vooral huiverig om zich aan de nieuwe leer te geven, zooals hij zelf zegt: „una res praesertim animum avertebat, ecclesiae reverentia .... ne quid ecclesiae majestati decideret". De Kerk moet heerschen, dat staat bij Calvijn vast. Daarom moeten hare fouten worden verbeterd. En die verbetering moet geschieden naar de H. Schrift, zooals die door den in God wedergeboren mensch wordt verklaard. Op dit punt komt het dus bij Calvijn aan. Hier is dus de mysticus aan het woord. Hij spreekt voor God uit: „après avoir con-

damné en pleurs et gémissements ma façon de vivre passée, je n'ay rien estimé m'être plus necessaire, que de me rendre et retirer en la tienne".

Maar met dat al blijft Calvijn uitwendig Roomsch. Zijne vrienden Daniel en Duchemin kunnen niet anders als vooronderstellen, dat hij een kerkelijk ambt zal vragen in 1532. Den 25sten Aug. zat hij nog in het Kapittel van Noyon, en eerst 4 Mei 1534 doet hij afstand van zijne kerkelijke prebenden. De inwendige verandering leidde eerst laat tot de uitwendige breuk met Rome.

Toch moet hij toen al bekend geweest zijn als aanhanger der nieuwe leer, want in het laatst van 1534 werd Calvijn door de justitie te vergeefs gezocht in het college Fortet, bij welke gelegenheid een groot gedeelte zijner briefwisseling verloren ging. Had Calvijn toen Frankrijk al verlaten? Neen, want 19 Aug. 1561 zegt hij in zijn voorrede op het boek Daniel: si patria vobiscum jam totos viginti sex annos non aegre carui. Dit wijst op Aug. 1535 en niet op Febr. 1535, zooals D. wil. Bij de ongestadige politiek van Frans I kon, zooals Pierson met de stukken bewijst [1]), Calvijn zich nog wel in Frankrijk ophouden, ofschoon niet te Parijs.

Hij zwerft nu — en het is de verdienste van Doumergue het terrein te hebben in beeld gebracht, waarop hier en daar zich eenig spoor vertoont van Calvijn. Angoulême, Nérac, de gevangenis van Noyon, waarin Calvijn om onbekende reden vertoefde, leeren wij nauwkeurig kennen, maar van Calvijn zelven vernemen wij niet veel. Van Noyon liep nu de reisweg over Parijs, waar te vergeefs door Calvijn een gesprek met Servet werd gezocht, naar Poitiers, Orleans, Straatsburg, Bazel. Al deze plaatsen worden ons te aanschouwen gegeven in plattegronden terwijl merkwaardige gebouwen en belangrijke plekjes (grot van Calvijn bij Poitiers) worden afgebeeld.

Gedurende die zwerftochten zal Calvijn zijn Institutio, wier eerste uitgave 1536 in klein formaat verscheen, hebben bewerkt. Wij leeren ook hier aan de hand van Doumergue het Bazel dier dagen goed kennen. Calvijn zelf placht te verhalen, dat hij te Bazel zeer verborgen leefde. En inderdaad van

---

1) Studien bldz. 104, 113.

Calvijn's verblijf te Bazel weten wij zoo goed als niets. Op reis derwaarts zal hij te Straatsburg Capito hebben ontmoet en te Bazel met Grynaeus hebben kennis gemaakt, en zoo hij zich in laatste plaats op het Hebreeuwsch heeft toegelegd, dan moet hij zich hebben aangemeld bij den beroemden Sebastiaan Münster, den Duitschen Ezra en Strabo genoemd.

Dit punt is door Doumergue duidelijk uiteengezet. Maar wat er met Calvijn te Straatsburg en Bazel gebeurd is, daarvan weten wij eigenlijk niets. Pierson heeft dit uitvoerig aangetoond [1]).

In Aug. 1535 schrijft Calvijn nu den beroemden brief aan Frans I tot inleiding op zijn Institutio in de uitgave van 1536. Oorspronkelijk een godsdienstig leerboek voor de Fransche Protestanten, wordt het nu aan Frans I opgedragen omdat deze de Protestanten bloedig vervolgt en nu is het doel: confessionem apud Te ederem unde discas qualis sit doctrina in quamtanta rabie exardescunt furiosi illi. Het leerboek wordt nu een verdedigingsgeschrift. Als zoodanig beschouwt Doumergue het uitsluitend.

Calvijn zelf heeft later dit zijn werk nog een ander doel gegeven. Vóór de tweede uitgave, die te Straatsburg verscheen in 1539, noemt hij in zijn woord aan den lezer het doel: „sacrae theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere quacant. Hier is het boek dus een leerboek voor candidaten in de theologie om hen in te leiden in de kennis des bijbels.

In 1557 heette het weder anders in zijn aan den commentaar op de Psalmen voorafgaanden brief. Daar spreekt hij van de „mendaces libelli" die bij de Duitschers hadden verbreid allerlei lasterlijke geruchten omtrent de in Frankrijk vervolgde Protestanten, die vereenzelvigd worden met „Anabaptistas, ac turbulentes homines, qui non religionem modo sed totum ordinem politicum convellerent." Men was in Duitschland boos over het verbranden van Duitschers in Frankrijk, waartegen Frans I zich Febr. 1536 verdedigde in een Manifest.

Het is niet duidelijk wat volgens Calvijn zelven de Institutio eigenlijk is. Het werk moet in zijne verschillende gedaan-

1) Studien bldz. 116, 122.

teverwisselingen tot op de eind-redactie in 1559 voor zich zelven spreken. Het boekske van 1536 is in klein formaat, zooals de titel op natuurlijke grootte bij Doumergue afgedrukt [1]), bewijst, een kort begrip der Christelijke waarheid in 6 hoofdstukken. Deze waren in 1539 al aangegroeid tot 17. In 1543, 1545 en 1550 verschenen vermeerderde en verbeterde uitgaven.

Maar zoodoende zouden wij gaan vooruitloopen op wat ons nog wacht van de hand des Montaubanschen hoogleeraars.

De uitvoerigheid waarmede de omgeving van Calvijn wordt geschetst, maakt dit werk hoogst belangrijk. Groote vlijt en scherpzinnigheid zijn door den schrijver aan zijn taak gegeven. En toch, op de vraag hoe is de humanist geworden de evangeliebelijder, moet nog altijd het bevredigend antwoord worden teruggehouden. Het: il faut savoir ignorer, is eene moeilijk te leeren les, die nooit zonder nadeel voor waarachtige wetenschap wordt verzuimd. Dit geldt ook van de eerste jaren gedurende welke Calvijn te Génève werkzaam was. Nauwkeurige schikking en mededeeling der bronnen is noodig. Wat Pierson schreef is waar: „wij kunnen ten aanzien van Calvijn niet nauwlettend, wij kunnen zelfs niet mikrologisch genoeg te werk gaan" [2]).

Moge de arbeid door onzen beroemden landgenoot aan de kennis van Calvijn's levensgeschiedenis gewijd door den Zwitserschen geleerde voor het vervolg worden geraadpleegd.

1) Pag. 309.
2) Studien. Derde Reeks, blz. X.

Juli, 1900. B. TIDEMAN JZN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Vraagstukken der Zielkunde. De mensch als zinnelijk wezen, door Is. Vogels S. J. *Professor der wijsbegeerte te Oudenbosch. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen* 1898. 138 *blz. Prijs f* 1.25.

Vraagstukken der Zielkunde. Verstand en vrije wil, door Is. Vogels S. J. *Professor te Maastricht. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen* 1900. 197 *blz. Prijs niet vermeld.*

Zooals uit de titelopgaven reeds blijkt, zijn deze beide werken van den Jezuïtenpater Is. Vogels feitelijk twee deelen van één werk, die twee jaar na elkaar zijn uitgegeven. Met de verschijning van het laatste is het geheel ook voltooid, al heeft de schrijver dit niet met zooveel woorden gezegd en al zou de hoofdtitel ons dit niet dadelijk doen vermoeden. Vraagstukken der Zielkunde: zelfs de schrijver zal niet willen beweren, dat alle vraagstukken van zielkundigen aard in de beide deelen besproken zijn — en toch is het in zijn soort een geheel: een leerboek der zielkunde. Of wij dan den laatsten titel doeltreffender gevonden hadden? Neen, want ofschoon alle zoogenaamde „vermogens der ziel" door den schrijver besproken zijn, en het geheel dus op een zekere volledigheid aanspraak maakt, noopt het meer polemisch dan leerend karakter ons toch weer te erkennen, dat „vraagstukken der zielkunde" een juistere titel moet heeten dan „leerboek der zielkunde".

Toen wij de vereerende uitnoodiging ontvingen, van bovengenoemd werk een beoordeeling voor dit tijdschrift te geven,

hebben wij ons zelf afgevraagd, òf wij er wel aan mochten voldoen. Een boek te bespreken, waarvan de schrijver zoover van ons afstaat, dat zelfs de mogelijkheid, om tot overeenstemming te geraken, de mogelijkheid, om met elkaar over zielkundige onderwerpen te debatteeren, bijna geheel moet worden uitgesloten, is eigenlijk een onvruchtbaar werk. Het feit echter, dat wel alle medewerkers van dit tijdschrift in dezelfde omstandigheden als wij zullen verkeeren en de overtuiging, dat het voor de lezers van belang kan zijn, iets naders omtrent dit werk te vernemen, heeft ons doen besluiten toch het boek te bespreken.

Wij vragen ons allereerst af, op welk standpunt staat de schrijver?

Het zal den lezer bekend wezen, dat paus Leo XIII den 4den Augustus 1879 in zijn zoogenaamde Thomas-Encyclica bevolen heeft, dat de denkbeelden van Thomas Aquinas, den beroemden kerkvader der dertiende eeuw, den grondslag zouden vormen van alle geleerde studiën der katholieke Christenheid.

Sinds dien tijd, zeer geleidelijk, zooals dat de kerk, die wachten kan, mogelijk is te doen, hebben katholieke geleerden getracht van de „Summa Theologiae" weer te maken, wat zij eertijds was: het cement, dat alle menschelijke gedachten bijeenhield, zooals het heilige Roomsche rijk het de lichamen en de heilige Roomsche Kerk de zielen deed.

Reeds in zijn „Essays" (1885) moest Wundt getuigen, dat de katholieke theologie er ijverig naar streefde, de scholastiek weer te doen herleven. „Zij kijkt", zoo schreef hij, „onze hedendaagsche philosofen voortdurend op de vingers, om te zien of aan hun pen geen denkbeelden ontvloeien, die reeds in de folio-banden van Albertus Magnus verscholen liggen. Van den strijd echter, aan welk stelsel zij de leiding moet overlaten, is zij, gelukkiger dan haar protestantsche zuster, ontheven, want de onfeilbare paus zelf, heeft den grootsten kerkheilige der dertiende eeuw, Thomas van Aquino, aan alle geestelijken als autoriteit aangewezen" [1]).

Zoo moest Wundt betrekkelijk reeds kort na de Encycliek schrijven en sedert is al zóóveel gebeurd, dat een Paulsen

1) W. Wundt, Essays bl. 2.

zijn „terug op Kant" heeft moeten doen hooren. En in ons land: de leerstoel te Amsterdam, de strijd van Schaepman tegen Bolland, van De Wilde tegen Cramer, ja zelfs dit eenvoudig werk, het zijn alle bewijzen, dat de Roomsche kerk ook ten onzent bezig is schakels te smeden van de keten, die alle wetenschap moet omknellen.

De schrijver staat dus op het standpunt van Thomas Aquinas, van den Angelicus, zooals hij hem bij voorkeur noemt, in navolging waarschijnlijk der oude benaming, doctor angelicus, waarmee onze kerkvader reeds in vroeger eeuwen werd aangeduid en — wat Wundt ginds opmerkte, zien wij ook hier: veel wat in den laatsten tijd ontdekt is, „was aan de ouden alweder niet zoo onbekend."

De lezer zal derhalve begrijpen, dat zoowel het eerste deel van het werk „de mensch als zinnelijk wezen", als het tweede „verstand en vrije wil" kerkelijk zijn goedgekeurd en de katholieke lezer behoeft dus niet te vreezen, dat er iets in voorkomen zal, wat in strijd is met „de leer der kerk", al blijft het naar onze meening de vraag, of de heilige Augustinus aan „verstand en vrije wil" even grif zijn imprimatur verleend hebben zou.

Uit den aanvang van het werk blijkt al dadelijk, dat wij hier te doen hebben met een metaphysische vermogenszielkunde. „Daar zij de zielkunde als een deel der metaphysica behandelt, is haar hoofddoel een begripsverklaring van het „wezen der ziel" te verkrijgen, die in overeenstemming is met de geheele wereldbeschouwing van het metaphysische stelsel, waartoe deze zielkunde behoort. Daarna wordt getracht den werkelijken inhoud der zielkundige ervaring af te leiden uit het op deze wijze opgestelde metaphysisch begrip der ziel" [1]).

Het metaphysisch stelsel van Thomas-Aristoteles eischte drie hoofdvermogens: de vegetatieve, de dierlijke of animale en de geestelijke. De tweede soort van vermogens wordt in het eerste, de derde soort in het tweede deel behandeld, terwijl de eerste soort buiten beschouwing blijft. Als dierlijke vermogens worden genoemd: de vijf uitwendige zinnen, de inwendige zinnen (algemeene zin, de verbeelding, het geheugen en

1) Leerboek der Zielkunde door W. Wundt — M. H. Lem, bl. 11.

het schattingsvermogen), het zinnelijk begeervermogen (begeervermogen in engeren zin en weerstandsvermogen) en het beweegvermogen; als geestelijke vermogens: het verstand en het hooger begeervermogen of 's menschen geestelijke wil.

Bij elk dier vermogens plaatst nu de schrijver tegenover elkaar de oude school en de modernen. Er is maar één oude school; de nominalisten zijn uitgestorven, en alle andere, voor zoover zij in hoofdzaken van Thomas verschillen, zullen zeker tot de modernen gerekend moeten worden. De modernen: zij zijn natuurlijk niet alle dezelfde meeningen toegedaan, maar indien ge uit wat verschillende modernen leeren, al datgene kiest, wat u niet aanstaat, dan hebt ge de leer der modernen.

Op zielkundig gebied, wanneer we de eigenlijke wijsgeeren uitzonderen, prijken dan vooral als *de* modernen: De Raaf, Dittes-Wendel, Lindner-de Ridder, Rijkens. Misschien hebben de lezers van dit tijdschrift deze modernen nog nimmer hooren noemen en dit zou ook niet te verwonderen zijn, want De Raaf, Dittes en Rijkens (Lindner was een Oostenrijksch professor in de opvoedkunde, die nog op het standpunt van den in 1841 gestorven wijsgeer Herbart stond) zijn of waren onderwijzers, die beknopte zielkundige en opvoedkundige werkjes voor onderwijzers geschreven hebben. Nu is het in ons land vrij wel gewoonte, dat een zielkunde voor onderwijzers zoo ongeveer een vijftig jaar of meer ten achter is, bij wat de wetenschap van een bepaalden tijd leert, zoodat de strijd van pater Is. Vogels tegen deze modernen in vele gevallen wel iets van een strijd tegen windmolens heeft. Waarom, zoo zal men vragen, heeft onze schrijver zijn pijlen niet liever gericht op mannen als Ribot, Spencer, Ziehen, Münsterberg, Wundt, want aan dezen denkt men toch in de allereerste plaats, als er van moderne zielkundigen sprake is? „Achtten wij het wenschelijk ons gevoelen nader toe te lichten door vermelding van het gevoelen der tegenpartij of de leer der Oude School tegen de moderne wijsbegeerte te handhaven, dan bedienden wij ons bij voorkeur van de werken en werkjes door Nederlandsche schrijvers uitgegeven", aldus de schrijver in het voorbericht, wat hem echter niet belette, aanhalingen op te nemen uit het Fransch, Engelsch en Duitsch en vooral in het tweede deel bijna de geheele wijsbegeerte overhoop te halen. Dat

hierbij vele dier wijsgeeren niet altijd tot hun recht komen is te begrijpen. Wij wijzen hiertoe bijv. op bl. 113 eerste deel, waar Hume er tegenover Thomas al zeer schraal afkomt, als van den eersten slechts één zin uit diens vrij lang betoog over vrees en hoop wordt aangehaald en de laatste door negentien regels druks in staat wordt gesteld zijn gevoelen toe te lichten. Dat een schrijver, die zooveel en velerlei ter sprake brengt, niet allen en alles begrijpt, behoeft ook geen verwondering te baren. Tweemaal wordt over Wundt gesproken: de eerste maal in verband met een aanhaling uit diens „Logik" en een tweede maal in verband met een aanhaling uit diens „Grundriss der Psychologie" (door ons onder den naam van Leerboek der Zielkunde vertaald) en — in geen dier beide gevallen heeft onze schrijver Wundt blijkbaar begrepen. Vooral in het tweede geval komt dit sterk uit, als de schrijver Wundt aanhaalt, om bij hem steun te erlangen in zake apperceptie. Wat Wundt onder apperceptie verstaat wijkt nm. zoo in den grond af van de meening der Herbartianen (Lindner en De Raaf) en van Is. Vogels, dat de overeenkomst tusschen den eersten en den laatsten ver te zoeken is.

In het bovenstaande is van een eigenlijke beoordeeling nog geen sprake geweest: toch is het mogelijk, hoe ver wij ook van den schrijver af staan, over enkele punten ons oordeel uit te spreken.

Laten wij beginnen met het goede. De schrijver is er in geslaagd, op prettige, aangename wijze te zeggen wat hij mee te deelen had. Wij kennen den schrijver niet, maar wij stellen hem ons voor als een van die vriendelijke, goedmoedige Roomsch-katholieke priesters, die op gezellige wijze kunnen keuvelen en zoo onder het praten door, aan het zieleheil hunner kudde werken. Zoo doet hij ook in de beide deelen: 't is alsof hij den lezer van tijd tot tijd bij den schouder pakt en hem vraagt, wat zeg jij er nu van, wel wetende, dat het antwoord in zijn geest zal uitvallen. Het boek zal daarom velen innemen, vooral hen, „die geen geregelden cursus van wijsbegeerte volgden en toch een meer grondige kennis wenschen te verkrijgen van de gewichtige vraagstukken der psychologie" (Voorbericht). Wij kunnen er verder nog aan toevoegen, dat de uitgever gezorgd heeft voor keurig mooi

papier, duidelijken, aangenamen druk en vriendelijk getinten omslag.

Daartegenover staan echter ook gebreken. De schrijver heeft niet veel gegeven van physiologischen aard, maar het zou geen kwaad gekund hebben, als hij zich nog meer beperkt had. Zoo lezen wij bl. 119 van „de mensch als zinnelijk wezen": „Elke spier kan samentrekken, dus korter worden. Hare werking gelijkt, ten minste wat het resultaat aangaat, op die van eene katrol. Veronderstel een stevig koord, aan den schouder vastgehecht en beneden den elleboog aan de binnenzijde van den arm loopende over een kleine katrol, die daar bevestigd is. Wat zal er gebeuren als aan het einde van het koord getrokken wordt, zoodat het stuk tusschen schouder en elleboog kleiner wordt? De benedenarm zal bij den elleboog draaien en naderen tot den bovenarm, hij zal bewegen." Voorzeker zal een physioloog deze vergelijking liever niet voor zijn rekening willen nemen en evenmin de zinsnede op bl. 27: „Achter de trommelholte, in den doolhof, treffen wij eerst de gehoorzenuw aan, *wier uiteinden liggen uitgespreid in het waterachtig vocht waarmede de holte gevuld is en over de cirkelvormige kanalen en het slakkenhuis, die zich eveneens in den doolhof bevinden*[1]). De geluidstrillingen treden door den uitwendigen gehoorgang naar binnen en brengen het trommelvlies in beweging. Dit deelt door middel der drie gehoorbeentjes de beweging mede aan het vlies van het eironde venster. Hierdoor ontstaan er golvingen in het waterachtig vocht des doolhofs en *worden de uiteinden der gehoorzenuw aangedaan*[1]).

Een tweede grief, die wij den schrijver moeten maken, is, dat hij wel aanhaalt, maar niet vermeldt, waar de aangehaalde plaats te vinden is. Daardoor is het zeer moeilijk, hem te contrôleeren. In enkele gevallen hebben wij het gedaan en tot onze spijt moeten wij vermelden, dat hij o. a. de woorden van Land op bl. 64 en 68 verminkt weergeeft en — zooals wij reeds aangaven, Hume tegenover Thomas, door weglating van de toelichting des eersten, niet tot zijn recht komen laat. Of daarenboven professor Spruyt in de beteekenis, die onze schrijver aan deze woorden hecht, „de voornaamste vertegenwoor-

1) Wij cursiveeren.

diger der leer van de aangeboren begrippen is" hier te lande, staat naar onze meening te bezien.

Hiermede zouden wij kunnen eindigen, indien wij het niet noodig achtten, er nog iets aan toe te voegen.

De schrijver heeft, naar wij vermoeden, zijn werk vooral bestemd voor dat deel onzer studeerende jongelingschap, dat geen bijzondere studie van wijsbegeerte maakt. (Voor de onderwijzers kan hij het niet hebben geschreven, omdat de meeste dezer niet in staat zijn, soms vrij lange aanhalingen in het Fransch, Engelsch en Duitsch te lezen). Is dit vermoeden juist, dan heeft de katholieke kerk weer voor de zooveelste maal bewezen, hoe nauwkeurig zij op de teekenen der tijden let. Wij leven in een tijdperk van ontwakend geestelijk bewustzijn. Het materialisme is dood en het arme menschenhart gevoelt weder behoefte aan gemeenschap met den Onzienlijke. Dit is het juiste oogenblik, om vooral onze jongelingschap door de zielkunde van Thomas Aquinas tot diens wijsbegeerte en van diens wijsbegeerte in de armen der moederkerk te voeren.

Dat vrije wetenschap en vrije godsdienst, als dit pogen gelukte, ernstig schade zouden lijden, behoeft voor ons voorzeker geen betoog. Is het daarom niet onze plicht te toonen, dat ook wij de teekenen des tijds begrepen hebben? Moeten wij, vrije protestanten, niet doen voor vrije wetenschap en vrijen godsdienst, wat de volijverige priesters der alleenzaligmakende kerk voor den groei, van wat hun dierbaar is, verrichten? Laten onze jongelingen door de bestudeering eener wetenschappelijke zielkunde de noodige kennis en belangstelling verkrijgen, om ook aan wijsgeerige vragen hun aandacht te gaan wijden.

Een terug op Kant zouden wij niet gaarne willen doen hooren! Teruggang, zelfs om verder te kunnen springen, achten wij nooit te verkiezen boven geleidelijken vooruitgang. Dat wij onze jongelieden zoo gaarne zouden willen brengen tot een bestudeering van Wundts wijsbegeerte (System der Philosophie) door middel van zijn zielkunde, zal in ons te begrijpen zijn: te meer daar wij er op kunnen wijzen, dat we in onze waardeering ook in ons land niet alleen staan. Schreef toch Land reeds dadelijk bij de verschijning van Wundt's „System der Philosophie", dat het was een „proeve van

een stelsel dat in dezen tijd als voorloopige slotsom van wetenschappelijke wereldbeschouwing in aanmerking komt." [1]).

Wat echter het resultaat hunner studiën ook zij: laten zij met Bolland gevoelen „hoe edel een goed waarachtige wijsgeerige vorming is", dan zullen zij ook allengs inzien, dat vrije wetenschap den vrijen godsdienst slechts ten goede kan komen.

M. H. Lem.

Schepping en Voorzienigheid. Eene bijdrage tot de kennis en waardeering van het Theisme. J. Weener. Academisch Proefschrift. Utrecht A. J. v. Huffel 1899. 144 blz.

Dit boek behoort tot diegene, waarvan de fout op de eerste bladzijde voorkomt. De schrijver begint met ruiterlijk te verklaren, dat het — bij eene vraag, zooals hij zich die ter behandeling had gekozen — onze geloofsvoorstellingen zijn, die a priori het standpunt bepalen, waarop men zich bij het onderzoek plaatst — en dit leiden. Dit is dus het *subjectivisme*, waarin tegenwoordig meer theologen, in het bizonder ook van behoudende richting, positie genomen hebben. Hierdoor wordt grootendeels de waarde bepaald van de hier geleverde beschouwingen voor al degenen, die niet juist de gevoelens van den schrijver deelen. Deze gelooft (zie de uiteenzetting van het Theisme als beginsel van godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing, blz. 7—23), dat de bepaalde voorstelling van *God* de vertolking is van de gemoedservaring van den godsdienstigen mensch. Voor wie daarvan niet van te voren overtuigd zijn, zweeft alles, wat hij uit het hem door zijn geloof gegeven godsbegrip ontwikkelt, als het ware in de lucht. Neem daarbij in aanmerking, dat geen uitwendige steun gezocht wordt noch in het geopenbaarde Woord, noch in het geloof der Gemeente. Wij hebben eene zuiver wijsgeerige studie vóór ons. Vrijmoedig verzekert de schrijver, dat „de scheppingsleer

1) Voorrede X: Inleiding tot de wijsbegeerte.

plaats moet laten voor de evolutieleer, met name voor de descendentieleer, en ten koste van deze geen uitspraak doe ten voordeele der species-theorie", alsook, dat „de bekende zesdaagsche-scheppingsgeschiedenis hier van geen belang is en kan onbesproken blijven."

Er zou grond zijn voor twijfel, of het wel loonend mag heeten onder zulke omstandigheden zijne scherpzinnigheid en denkkracht aan het uitwerken van de leer der schepping en der voorzienigheid te besteden. Niet zeer hoog wel zal het getal van de geestverwanten des schrijvers mogen worden geschat, die zich de door hem gewonnen resultaten rechtstreeks zullen kunnen toeëigenen. Evenwel, er is toch ook veel aantrekkelijks in het vraagstuk door den doctorandus voor zijne theologische eersteling uitgekozen. Zelfs al zou van tevoren uitgesloten zijn de mogelijkheid, dat op deze wijze de wetenschap met iets van blijvende waarde zou worden verrijkt, toch is het een feest der gedachten te mogen opstijgen tot de hoogten der bespiegeling, en geheel zonder vrucht keert men van daar niet weder. Door een theologisch of wijsgeerig begrip tot het einde toe af te wikkelen ziet men dingen, die men, nauwgezet zich houdende binnen de perken van hetgeen door empirie te bereiken is, niet zou zien en niet zou kunnen zien en die toch voor de juiste appreciatie van het empirisch gegevene niet zonder beteekenis zijn.

Zoo komt het mij voor, dat o. a. over het vraagstuk van het wonder en dat van de menschelijke vrijheid hier dingen gezegd zijn, die de aandacht verdienen. Zie bijv. bl. 105 de ontkenning van het mechanisme, bl. 111, 112 de handhaving van het religieuse determinisme.

Wij mogen den schrijver van dit proefschrift gelukwenschen en hopen, dat hij de goede eigenschappen, die zich daarin vertoonen, ook in lateren wetenschappelijken arbeid aan den dag moge leggen.

Jesus Christus im Lichte modernen Denkens, von ARN. SEYDEL, Prediger an St. Nicolai in Berlin. Berlin 1900. Verlag von Alexander Duncker X + 174 blz. Prijs M. 2.50. geb. M. 3.50.

Eene scherpe tegenstelling vormt dit boek met het boven besprokene. Subjectivisme is hier zeker het gebrek niet. Na een *Vorwort* ontvangen wij 12 „Religiöse Reden" en vervolgens eene uiteenzetting van het daarin behandelde in zijn samenhang, „Mein Standpunkt der Betrachtung" getiteld. De „Religiose Reden" zijn als leerredenen aan teksten vastgeknoopt en behandelen Jezus' persoon, zijn lijden, zijne opstanding en als een aanhangsel, „Religion und Kultur."

Had de auteur het bij het uitgeven dezer redenen gelaten en dus aan zijn werk een stichtelijk karakter gegeven, er zou met het oog op het doel, dat hij zich voorstelde, veel te prijzen zijn geweest en veel had door de vingers kunnen worden gezien. Maar nu hij zijn geschrift de wereld inzond met den titel „Jesus Christus im Lichte modernen Denkens" en de herinnering aan de voor honderd jaren verschenen Schleiermachersche Reden, en nu hij door zijne beschouwingen aan het slot samen te vatten het karakter van een bewijsvoering voor het christelijk geloof er aan heeft gegeven, die naar zijne meening een wetenschappelijk cachet draagt, nu wordt het een ander geval.

Ik wil wel erkennen, dat ik een oogenblik verbaasd heb gestaan en mijne oogen nauwelijks durfde vertrouwen onder het lezen van de bewijsvoering, waardoor Seydel meent de mogelijkheid en werkelijkheid van het z. i. in het godsdienstig leven fundamenteele feit der openbaring wetenschappelijk te kunnen aantoonen, gelijk hij voor de theologie en zelfs voor den godsdienst noodzakelijk acht, bl. 159. Groote religieuse persoonlijkheden, zooals de profeten van het O. T. zijn volgens hem op godsdienstig gebied, wat de geniën zijn in de geschiedenis der menschheid, waar zij telkens verschijnen als de dragers van iets principieel nieuws. De bron van dat nieuwe moet buiten hen gezocht worden en de mogelijkheid van iets dergelijks kan stringent bewezen worden door de experimenten op het gebied der hypnose. Seydel zelf heeft zulke onderzoekingen ingesteld. Onder de handen van den hypnotiseur meent

iemand zijn eigen wil te doen en in werkelijkheid volbrengt hij den wil van een ander. Evenzoo is het gesteld met het genie en met den geinspireerden profeet, die den oorsprong van hunne inspiratie niet kennen, maar als de reden van hun handelen en spreken slechts weten te noemen, dat zij zoo hebben *moeten* doen.

Langs dezen merkwaardigen weg verkrijgt Seydel het resultaat, dat voor die personen een bron voorhanden is, waaruit aan de individueele geesten het bizondere, dat zij vertoonen, is toegevloeid. Om het betoog voor de mogelijkheid en werkelijkheid der *religieuse* openbaring te voltooien, moet hij dan aantoonen, dat *God „denknotwendig" als de Bron van het nieuwe in de dragers der openbaring moet worden aangewezen.* En wat moeten wij nu zeggen van de volgende sluitrede: Es ist eine unleugbare Thatsache, dass alle Menschen Gottesbewusstsein haben, dass also für alle *Gott* da ist. Ferner zeigt sich bei allen Menschen das Ich mit Selbstbewusstsein ausgerüstet; *es fallen also im Ich das Selbstbewusstsein und das Gottesbewusstsein zusammen. Im Selbstbewusstsein ist also das Dasein des Ich und das Dasein Gottes mit einander gegeben.* Die Bewusstseinsinhalte des Ich sind nun aber seine eigene richtige Wirklichkeit. Darum *weiss* der Mensch um seine Wirklichkeit, weil sie sich im Bewusstsein des Ich unmittelbar bezeugt. Daraus folgt, dass der Mensch auch um *das Dasein Gottes* weiss, weil es sich ihm in seinem Bewusstsein gleichzeitig bezeugt. Gott auslassen in dem Verständniss und der Erklärung unserer phänomenalen Welt ist deshalb einfach eine Vernachlässigung der Thatsachen unseres Selbstbewusstseins. *Es steht demnach die Thatsache fest, dass Gott im Ich sich bezeugt, also wirksam geworden ist. Daneben steht die andere fest, dass in dem einen Ich (Menschen) sich ein anderes Ich wirksam macht als Quelle von Eingebungen, welche in dem Einzelgeiste wirksam werden können. Daraus folgt der Schluss: Wenn die Eingebungen sich ihrer ganzen Eigenartigkeit nach als nicht von Menschen herrührend charakterisieren, so kann und muss nur Gott der Eingeber, die Quelle, sein* — bl. 166, 167.

Den persoon en het werk van Christus wil Seydel beschouwd hebben onder het schema van het „Personleben" (een veelzijdig begrip, waarin Seydel èn de persoonlijkheid èn de indivi-

dueele geaardheid èn het persoonlijk voortbestaan na den dood schijnt te vereenigen), voorts van het standpunt van het zelfbewustzijn van Jezus, kennis waaromtrent uit de evangeliën te putten is. Daarbij legt S. nadruk erop, dat de aanduiding van Christus als Gods zoon, als Gott für uns, bl. 171, niet alleen in de beteekenis van een ethisch praedicaat maar tegelijk als de uitdrukking van zijne metaphysische realiteit bedoeld wordt. Hij maakt van het geloof „der Aufnahme des Personslebens Jesu in das eigene Willensleben", een één worden met Christus, dat naar analogie van de hierboven aangeduide feiten op het gebied der hypnose moet opgevat worden.

Waarlijk deze dingen kunnen niet door den beugel!

In de voorrede staat te lezen, dat de schrijver eerst op lateren leeftijd dan gewoonlijk tot de studie der theologie is gekomen. Blijkbaar is die studie wat eenzijdig en vluchtig geweest. Bij zijn predikwerk bespeurde hij weldra de leemten in de theologie van Ritschl, die hij aan de academie „gelernt hatte", bl. VI. Deze theologie liet zijne behoefte aan algemeene geldigheid der geloofswaarheden onbevredigd en bewees niet de objectieve zekerheid van de verzoening in Christus. Inderdaad zijn dit ernstige tekortkomingen van de Ritschl'sche theologie, maar nu meent de schrijver met groote naieveteit ze doodeenvoudig te kunnen aanvullen, zonder ook maar een oogenblik te bedenken, dat zulke aperte bezwaren tegen zijne theologie aan Ritschl, den auteur daarvan, wel het eerst zich moeten hebben opgedrongen en hij zelf wel een steviger grondslag van het geloof zou hebben gelegd, indien die zoo goedkoop kon worden verkregen, indien niet juist Ritschl's kennis van philosophie en historie hem tot de eigenaardigheden van zijne theologie tegenover de orthodoxe hadden genoopt!

Schets van het godsdienstig en kerkelijk leven in onzen tijd. Ten gebruike bij het Godsdienstonderwijs voor meergevorderden; door Dr. J. HELDER. Zierikzee, S. Ochtman en Zoon. 1899. 104 blz. *f* 0,50.

De hier bijeengebrachte rijke stof is bestemd voor het catechetisch onderwijs. Gaarne wenschen wij den schrijver ter be-

looning zijner moeite toe, dat verscheidene catecheten in de gelegenheid zullen zijn en zich opgewekt zullen gevoelen van het aangebodene met vrucht voor hunne leerlingen gebruik te maken. Zeer duidelijk is het ons echter niet voor welke categorie van leerlingen deze schets eigenlijk is bestemd. *Voor meergevorderden* staat op den titel, en zeker, voor kinderen is zij niet. Of vele collega's leerlingen hebben gevorderd genoeg voor hetgeen hun wordt voorgezet? Niet alleen dat hier aanhalingen in het Fransch, Duitsch, Latijn, zelfs getranscribeerd Grieksch, en voorts eene menigte kunsttermen voorkomen, ook de behandelde onderwerpen en de wijze van behandeling dunken mij „moeielijk''. Om, zooals hier gedaan wordt, het betrekkelijk recht van verschillende godsdienstige richtingen en gevoelens te waardeeren is het oordeel van jongelieden nog niet rijp genoeg. Het eclecticisme is niet van hun leeftijd. Zij hebben meer behoefte om feiten dan verschillende beschouwingen daaromtrent te vernemen.

Meer dienst zou o. i. het boekje kunnen bewijzen aan volwassenen, die reeds van verschillende zijden met de voornaamste bewegingen op godsdienstig en kerkelijk gebied in aanraking zijn gekomen, om hen omtrent de beteekenis daarvan te oriënteeren. Maar dan ware een boekje, dat zich geregeld en aangenaam liet lezen, beter dan eene uit den aard der zaak moeielijk leesbare schets.

De vorm van het werkje laat te wenschen over. Eene inderdaad schetsachtige kortheid vinden wij betracht in de notitiën en aphorismen van het begin. Maar zoo blijft het niet overal. Hier en daar, vooral meer naar het einde toe, komt er eenige breedheid in de behandeling, en wacht de schrijver zich niet voor herhalingen, terwijl ook de volgorde, waarin de onderwerpen ter sprake komen, niet altijd doorzichtig is. Door het schetsachtige van het boekje wordt voorts eene andere, minder aangename eigenschap veroorzaakt, namelijk de onaesthetische werking van verscheidene der hier aangebrachte citaten in proza en poëzie. Zoo overvalt ons bijv. op bl. 5 plotseling, zonder dat wij eenigszins op zulk een toespraak zijn voorbereid, een: „Mensch! wees in 's hemels naam toch *iets*'', enz., zoo, op bl. 14, de Poolnacht, waar sprake is van de grens aan afwijking, ontaarding, verwildering gesteld. „Tot hiertoe en niet verder''.

Iets van dien aard geschiedt telkens. Ook komt de figuur van Jan Rap wel wat dikwijls ten tooneele.

Bij het inderdaad zeer vele, dat ons gegeven wordt, mis ik toch de appreciatie van den invloed, dien Tolstoï op het godsdienstig leven van den laatsten tijd uitoefent en van het eigenaardige in het optreden der zoogenaamde „jongeren" van de moderne richting. Hier is deze Schets niet geheel *up to date.* Of de auteur een juisten blik heeft op onzen tijd in verband met de dingen, die aanstaande zijn? Laat ons het openbaar worden daarvan, met hem, aan den tijd en den Heer der tijden overlaten. Zeker is het, dat niet weinigen, die „de innerlijke zwakheid en losheid, de verwarring en onzekerheid van de thans bestaande richtingen en partijen telkens opmerken" en wier aangewezen richting het eclecticisme is met de leus: „Boven de tegenwoordige partijen", bl. 102 v., zullen vinden dat Dr. Helder naar hun hart heeft gesproken. Maar of deze richting inderdaad kenmerkend is voor den laatsten tijd? Waren er niet ook vroeger steeds zeer velen, die van geen partijverband in het godsdienstig leven wilden weten, die ternauwernood verschil van *richting* verdragelijk achtten en, vrijzinnig, critisch wèl, toch bij de modernen noode zich lieten indeelen?

Evenwel, al hebben wij verscheidene bedenkingen tegen de voor ons liggende Schets als leiddraad bij catechetisch onderwijs, dit verhindert ons niet gaarne te erkennen, dat zij zeer veel goeds bevat. Wanneer de catecheet aan zijne leerlingen iets wil mededeelen van de eigenaardige verschijnselen, die in het godsdienstig en kerkelijk leven tegenwoordig aan het licht treden, kan hij hier menigmaal vinden wat hij wenscht. Niet het minst ook zullen de in kwistigen overvloed verzamelde dichtregelen en andere citaten hem dikwijls van goeden dienst kunnen zijn.

Juli 1900. J. G. Boekenoogen.

Dr. Willy Staerk, Lic. Theol., Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments. Zwei Hefte. Berlin 1899.

Dit zijn eigenlijk Prolegomena, inleidende beschouwingen tot een groot werk van denzelfden Schrijver, dat bestemd is

„eine geschlossene Darstellung der Vätersage" te geven. Men heeft hem gevraagd: waarom hij dat boek niet dadelijk geschreven heeft met deze aanteekeningen er bij, en zijn antwoord luidt: „omdat ik dit groote werk zoo ingericht heb, dat het ook voor niet-vakmannen leesbaar is". Daarin komen dergelijke literarische en tekstcritische onderzoekingen, als ons hier worden aangeboden, niet voor. „Diesen Ballast anmerkungsweise in dem Hauptwerk mitzuschleppen konnte ich mich nicht entschliessen". Men weerhoudt met moeite een glimlach, als men den Schrijver zelven zijn geleerdheid *ballast* hoort noemen. Ofschoon het m. i. regelmatiger en ook meer gewenscht zou geweest zijn, dat de aanteekeningen wel als bijlagen in het groote boek waren opgenomen, zal ik daarover niet met hem twisten en de deeltjes behandelen gelijk hij ze geeft. Ik vind den inhoud over het algemeen belangrijk, maar de eenheid ontbreekt te zeer, de deeltjes sluiten niet genoeg aan elkaar. In de voorrede tot het tweede lezen wij zelfs: „hier und da habe ich Anschauungen, die im ersten Heft vorgetragen worden sind, umgeändert"; dit is toch voor studiën in twee Hefte, die kort na elkander verschenen, wel wat heel kras.

Het boek van den Münchener orientalist Hommel, dat in 1897 het licht zag onder den titel: *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, was, volgens Staerk zelven, de voorname aanleiding tot zijn werk. Had hij het er niet bijgevoegd, men zou het niet bemerken, zoo weinig is verderop in deze prolegomena van Hommel's boek sprake. De bestrijding was toch niet overbodig, omdat Hommel een grooten naam heeft en wat een man als hij schrijft „gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik" licht indruk maakt. Hij beweert, dat Wellhausen nu uitgediend heeft; laat degene, die, als Staerk, dit niet met hem eens is, het tegendeel aantoonen door zijne argumenten te wederleggen. Men kan er zich niet afmaken door het geschrift van Hommel eenvoudig te signaleeren als „een specimen sagacitatis voor den orientalist, een specimen paupertatis voor den theoloog Hommel". Het is wel aardig gezegd, maar zonder bewijskracht, en in de dubbele qualificatie schuilt zekere tegenstrijdigheid. Zelfs zijn er in onzen tijd velen, die meenen, dat het iemands wetenschappelijkheid geen afbreuk doet, indien hij scherpzinnig orientalist

is, zonder veel van theologie te weten. Kortom, wat Staerk hier tegenover Hommel doet, acht ik noch gepast, noch bevredigend.

Niet overal laten zich deze aanteekeningen even aangenaam lezen; er is veel statistiek in, die ver van onderhoudend is. Maar alles is waard overwogen te worden. Want Staerk is een zeer nauwkeurig man en grondig geleerde, die zijn onderwerp meester is. Hij kent zijne voorgangers goed en brengt de quaesties soms verder. Jammer slechts dat de redeneeringen vaak te ingewikkeld zijn en de voorstelling wel eens aan onduidelijkheid lijdt. Bijna ongenietbaar zijn, zelfs voor een vakman, volzinnen als deze[1]: „Denn wenn auch zuzugeben ist dass die sonderbare Schlussfolgerung[2], van dem einem Abraham, dem die Verheissung Gottes bezüglich des Landes erfüllt ward, auf die vielen, d. h. den Rest Israëls, der noch 11 Jahre ein kümmerliches politisches Dasein fristen durfte, denen also Gottes Beistand für den sicheren Fortbesitz des Landes gewiss nicht fehlen kann, lediglich der Not des Augenblicks entsprungen ist als ein bewusstes Sichforttäuschen über den bevorstehenden Untergang, so setzt doch eben diese frivol-ängstliche Denkweise die Gestalt Abrahams als des Trägers der Verheissungen als festen Bestandteil der Volksreligion voraus, und das ist das Wichtige". Wie gelezen en begrepen wil worden, schrijft zoo niet.

Over de aartsvaderlijke sagen en over oud-testamentische eigennamen handelen de Hefte. Ten einde de sagen in haar ontstaan en verder beloop te schetsen, worden eerst de verhalen over de aartsvaders in Genesis volgens P en volgens J E deels woordelijk, deels zakelijk weergegeven. Hierop schetst S. de vadersage in de overige literatuur des O. T., ook in Genesis, voor zoover ze buiten de eigenlijke sageverhalen omgaat; voorts in de historische, profetische, poëtische boeken. Meestal is S. hierbij volledig en uitvoerig. Alleen had over Sara, die in vier regels wordt afgedaan[3], meer moeten gezegd zijn, in verband met hangende quaesties, die hier zelfs niet

1) I, 27.

2) In Ezech. 33 24: „Menschenkind, de bewoners dier puinhoopen op Israëls grond zeggen: Abraham, hoewel slechts één persoon, heeft het land wel in bezit gekregen; wij echter zijn talrijk, ons is het land tot eene bezitting gegeven".

3) I, 53 f.

aangeroerd worden: de verhouding van Sara tot Sarai; de betrekking tusschen Abraham en Sara [1]).

Daarentegen wordt over de mannelijke hoofdfiguren vrij wat in het midden gebracht, allereerst over Abraham. Aangaande de beteekenis van den naam, het oorspronkelijk goddelijk karakter van den lateren aartsvader, de verhouding van *Abraham* tot *Abram* zou misschien wel een en ander kunnen opgemerkt zijn, ook na hetgeen Hommel [2]) en Von Gall [3]) daarover schreven; maar S. gaat dat alles met stilzwijgen voorbij om zich vooral te verdiepen in de beteekenis, die het door Jahve met Abraham gesloten verbond voor Israël gehad heeft.

Hetgeen hij daaromtrent schrijft, getuigt van nauwgezet onderzoek en is m. i. juist; wat ik niet zeggen kan van zijne bewering [4]), dat Jes. 41 : 8 en Jer. 33 : 26 voor het gebruik van Abraham als volksnaam pleiten. Immers als deutero-Jesaja schrijft: „Israël, mijn knecht, Jacob, dien ik verkoren heb, *zaad van* Abraham, mijn vriend", dan zijn wel Jacob en Israel hier volksnamen, niet Abraham; bij Jeremia is hij het evenmin [5]). Alleen Micha 7 : 20 is hij het wel in: „Gij zult Jacob de trouw, Abraham de goedertierenheid geven." Doch dit is, gelijk S. toegeeft, „ganz singulär" en exceptioneel.

De beschouwingen van S. over de aartsvaderlijke verbondsvoorstelling behooren tot de belangrijkste gedeelten van zijne studiën. Hij bouwt hier voort op hetgeen Valeton Jr. [6]) en Kraetzschmar [7]) over dit onderwerp schreven, doch zonder den eerste te noemen, wat eenigszins bevreemdt [8]). Het resultaat waartoe hij komt, is kortelijk dit. De volksvoorstelling, ons het best door J en E bewaard, weet nog van geen berith, allerminst van een door God met de aartsvaders gemaakt verdrag of bezworen verbond. De oudste verhalers kennen niets dan eene belofte van God, eene eenvoudige toezegging betreffende het bezit van Kanaän, een rijke nakomelingschap en goddelijke leiding. Het hierbij gebruikte werkwoord is geven (נתן): „uwen nakomelingen wil ik dit land geven; zij zullen als de

---

1) Zie Von Gall, Altisr. Kultstätten S. 57 f. 2) L. l. S. 277.
3) L. l. S. 53. 4) S. 21. 5) Daar trouwens Jacob ook niet.
6) Z.A.W. XII (1892), 1—21 en 224—260. 7) Die Bundesvorstellung.
8) Anders Holzinger, Die Genesis, S. 150: „Ueber die Bedeutung von Berith handelt Valeton in erschöpfender Weise."

sterren des hemels zijn; Kanaän wordt hun eigendom voor altoos." Dit wordt zonder reserve, onvoorwaardelijk beloofd [1]). Eenigszins anders begint de zaak te staan, wanneer het woord *verbond* er bij genoemd wordt, aanvankelijk alleen van Gods zijde gesloten, zooals Gen. 15 : 17 v. Dit „weist über J hinaus", meent Staerk [2]), en is Jehovistisch, d. i. van de hand des Redactors van J en E. Het is nog niet het latere theocratische, allereerst deuteronomische standpunt, maar leidt er heen. De deuteronomische leer, die in de Priesterschrift verder ontwikkeld werd, is de leer van het verbond, door God eenerzijds met de zijnen, en door de aartsvaders of door het volk andererzijds met God gesloten. Het is een verdrag: de gunsten worden door God verleend op voorwaarden, welke in Deuteronomium zedelijk zijn; terwijl het in P. op de besnijdenis rust.

Deze beide voorstellingen loopen in de letterkunde der 7de en 6de eeuw grootendeels „unvermittelt" naast elkaar. De profeten willen gewoonlijk van de belofte zonder meer niet weten; zij bestrijden den volkswaan, dat Israël om zich zelf of om zijne aartsvaders uitverkoren zou zijn. Het boven [3]) aangehaalde woord van Ezechiël staat niet op zich zelf. Het is „das göttliche Muss der Verheissung" — in den grond *geen* berith en daarom ten onrechte door S. zoo genoemd — wat de profeten bestrijden.

Later, na de ballingschap, treedt de aartsvaderlijke berith meer op den achtergrond; zij wordt volgens Staerk [4]) vervangen door de David-berith en door het geloof aan den God, die uit Egypte uitleidde. Het eerste ben ik wel met hem eens, het tweede niet. De overtuiging dat Jahve Israël's God was van Egypte af, komt zoo laat niet op; integendeel ze is zeer oud; wij vinden ze al bij Amos [5]) en Hosea [6]) gelijk in de oudere Pentateuchstukken zooals Exod. 32; en de leer van de uitverkiezing der aartsvaders is niets dan antidateering of uitbreiding van de uitverkiezing des volks, gelijk S. zelf erkent: „was bisher von dem Volke in Egypten galt, wird auf die Erzväter übertragen" [7]). In en door P komt dit verbond opnieuw tot hoog aanzien.

Bij de behandeling van Isaak houdt o. a. de פחד יצחק S. bezig. Wat bet. die uitdrukking? vraagt hij, en hij mag zoo

---

1) Zie Gen. 12 : 7; 13 : 14—16; 15 : 5, 7; 28 : 13. 2) I, 43. 3) Blz. 535, nt. 2. 4) I, 52. 5) 3 : 2; 9 : 7. 6) 11 : 1; 13 : 4. 7) I, 49.

vragen, want de zin is niet zeer duidelijk. Terwijl de Statenoverzetters ze vertaalden door *de vreeze van Izaak*, gaven de nieuwe vertalers des O. T. de voorkeur aan *de Gevreesde van Izaak.* De benaming komt slechts tweemaal voor in hetzelfde verhaal [1]), de geschiedenis van den strijd tusschen Jacob en Laban. Eerst zegt Jacob tot Laban: „Indien de God van mijn vader Abraham [2]) en de פחד van Isaak niet met mij geweest was, zoudt gij mij zonder iets hebben laten gaan"; en vervolgens deelt de schrijver van Genesis mede, dat Jacob ter bezegeling van het verbond met Laban bij dien פחד van Isaak zwoer. In de aanteekening op vs. 42 verklaren de nieuwe vertalers *de Gevreesde* nader als: „*de Schrik,* d. i. het wezen, dat schrik aanjaagt." Ik geloof niet, dat de uitdrukkingen elkander dekken. Immers de *Gevreesde van Izaak* maakt den indruk van te beteekenen dengene, die door Isaak wordt gevreesd, het numen tremendum van Isaak, „er, den Isaak fürchtet" (Kautzsch). Maar dit is gansch iets anders dan *het wezen, dat schrik aanjaagt.* Nu tracht S. [3]) te betoogen, dat de genetivus, die op פחד volgt, blijkens het spraakgebruik altijd en overal een genetivus objecti is [4]), en laat dan volgen: „also ist Ischaq es, der den פחד verbreitet." Ik ben dit laatste geheel met hem eens en vind ook de vertaling *de Vrees van Izaak* beter dan *de Gevreesde van Izaak*; nog beter is *de Vrees voor Izaak*; zoo komt goed uit dat de genetivus een genetivus objecti is, vgl. 1 Sam. 11 ; 7^b, waar *de vrees voor Jahve* ook een genetivus objectivus is. Te recht meent S. verder, dat uit de uitdrukking, zoo opgevat, het oorspronkelijk goddelijk karakter van Isaak blijkt. Het was de God Isaak, die zulk een schrik verspreidde en daarom gevreesd werd. Isaak is een later vergetene, althans in het bewustzijn van den lateren verhaler niet meer levende oude krijgvoerende God geweest; en de eed, dien Jacob aflegt, was oorspronkelijk een eed aan den God Isaak, in plaats van een eed aan den God van zijn vader

1) Gen. 31 : 42, 53.

2) Het tweede אלהי komt in G. en Vulg. niet voor; het is stellig niet oorspronkelijk. Men vertale daarom niet: „mijns Vaders God, de God van Abraham."

3) I, 60.

4) Zie b. v. 1 Sam. 11 : 7 en vele andere pp. bij Staerk l. l.

Isaak. Waarschijnlijk is יצחק resp. ישחק, verkort uit יצחקאל, ישחקאל[1]).

Hierdoor, voegt S. er bij[2]), ontvangt nu ook het offer, door Jacob in Beerseba gebracht vóór zijn vertrek naar Egypte[3]) nieuw licht. Er staat: „Israël brak met al de zijnen en met al wat hij bezat naar Egÿpte op, en kwam te Beerseba, waar hij een offer[4]) bracht aan den God van zijn vader Izaak." Ook hier past de redeneering: daar volgens de dogmatiek van Genesis de God van Isaak evenzeer de God van Jacob was, bestond er geen reden, hem als den God zijns vaders te qualificeeren. De tekst moet oorspronkelijk vóór de Jahvistische en Jehovistische omwerking anders geluid hebben. Het offer is volgens de volksoverlevering gebracht aan den stamgod Isaak, die in Beerseba vereerd werd[5]); dat schemert nog door de woorden heen.

Van deze Isaakvereering bevat het boek Genesis nog andere sporen, waarop S. in het tweede deel zijner studiën[6]) de aandacht vestigt. Beerseba is volgens de overleveringen de verblijfplaats van drie aartsvaders geweest, maar haar heiligheìd wordt slechts aan Abraham en Isaak vastgeknoopt. Ten slotte echter is ook Gen. 21: 33, waar Abraham een deel van deze heiligheid krijgt als degene, die er den heiligen boom plantte, aan de Isaaksage ontleend en weer in het verband te plaatsen Gen. 26: 24 v., waarin de tekst eigenlijk behoort. Gen. 21 toch (Abraham bij Abimelech in Gerar) is niets dan de doublet van Gen. 26 (Isaak bij Abimelech in Gerar), maar vs. 33 komt het planten van den heiligen boom te laat, daar de plechtigheid van de verbondssluiting vs. 32 reeds afgeloopen is. Stade voegt dan ook wat daar staat te recht bij Gen. 26: 25 (ויבן שם מזבח) ויטע אשרה[7]).

---

1) Zie Buchanan Gray, Studiën of the hebrew proper names 214 en Meyer Z.A.W. VI, 5.

2) I, 72. 3) Gen. 46 : 1.

4) Niet *offeranden* in plurali; G. heeft nog θυσίαν, d. i. זֶבַח pro זְבָחִים.

5) Vgl. Von Gall l. l. S. 48 f. Wie an andern Plätzen wird auch hier Jahwe den früheren Besitzer verdrängt haben. Als diesen früheren Baäl des Heiligtumes von Beerseba möchte ich Isaak vermuten. 6) II, 28—30.

7) Zie de nieuwe vertaling des O. T. I, 70 ad h. l.: Het is niet onwaarschijnlijk, dat oorspronkelijk hier niet eene tamarisk (*esjel*) maar een gewijde boomstam (*asjera*) vermeld werd, welk woord van den naam der tamarisk slechts weinig verschilt."

De Isaakcultus blijkt verder ook uit Amos en Hosea. Bij den eerste is nog sprake van Isaak's hoogten = altaren [1]) en heet Israël nog het huis van Isaak [2]). Daarin ligt niet alleen eene „besondere Schätzung des Ahnen Jischaq" [3]) maar ook herinnering aan eene godsvereering, die in Amos' tijd nog niet verdwenen was. Immers hij raadt af, aan den cultus daar deel te nemen: „trekt niet naar Beerseba!" heet het [4]). De toelichting is helaas! weggevallen, gelijk in het algemeen op al zulke pp. later de hand der schriftgeleerden ingegrepen heeft. Er staat: „zoekt Bethel niet op, want Bethel is Bethawen (d. i. een duivelstempel); begeeft u niet naar Gilgal, want Gilgal gaat aan de galg [5])." Dan eischt het parallelisme, dat ook het verbod om naar Beerseba bedevaarten te doen, gemotiveerd is. Dit motief is echter weggevallen of weggenomen, natuurlijk omdat Beerseba in de schatting der Jahvisten toch altijd heilig bleef en Amos er iets kwaads van gezegd had. 8 : 14 is iets dergelijks geschied. Veroordeeld werden o. a. volgens M. T. zij, die zeggen חי דרך באר־שבע, wat eenvoudig ongerijmd is. Het is onmogelijk, dat menschen gezworen hebben bij den weg van Beerseba; m. a. w. dat zij den weg goddelijke eer zouden bewezen hebben. Niemand gelooft dan ook meer aan de juistheid van M. T. op dit punt. G heeft, in plaats daarvan *ὁ θεός σου* d.i. אֱלֹהֶיךָ of אֵלְךָ [6]). Dit wijst op een anderen God dan Jahve, op den God, die daar werd vereerd, en die, gelijk wij zagen, Isaak was.

Hosea heeft desgelijks den cultus gekend, maar ook bij hem is *pour cause* de tekst, waaruit dat blijken moet, veranderd, zoodat het nu minder duidelijk uitkomt. Evenals Amos raadt hij [7]) het bezoek van de heiligdommen te Gilgal en te Bethel [8]) af: „begeeft u niet naar Gilgal, gaat niet op naar Bethel". Wanneer daarop nu in M. T. volgt: „en zweert niet bij Jahve",

---

1) Am. 7 : 9. 2) 7 : 16. 3) Staerk II, 29.

4) 5 : 5. 5) Gelijk Nowack om de woordspeling vrij vertaalt.

6) De meesten lezen בֹּרְךָ of בְּאֵרְךָ. *uw bron*; maar *uw god* is om G. waarschijnlijker.

7) 4 : 15b.

8) בית און is Bethel, en stellig wijziging van בֵּיתאֵל, gelijk Hosea moet geschreven hebben met paranomasie of klankterugslag na אַל תַּעֲלוּ.

Luzac's Semitic Text and Translation Series.

VOL. I: The Laughable Stories collected by Bar-Hebræus. Syriac Text and Translation. By E. A. Wallis Budge. 21*s.*

VOL. II: The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi. Vol. I: Introduction and Babylonian Texts. By L. W. King. 21*s.*

VOL. III: The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi. Vol. II: Babylonian Texts, continued. By L. W. King. 18*s.*

VOL. IV: The History of the Virgin Mary, and the History of the Likeness of Christ. Vol. I: Syriac Texts. By E. A. Wallis Budge. 12*s.* 6*d.*

VOL. V: The History of the Virgin Mary, and the History of the Likeness of Christ. Vol. II: English Translations. By E. A. Wallis Budge. 10*s.* 6*d.*

VOL. VI: The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon. Vol. I: Cuneiform Texts. By R. C. Thompson. 12*s.* 6*d.*

VOL. VII: The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon. Vol. II: English Translation and Transliteration. By R. C. Thompson. 12*s.* 6*d.*

VOL. VIII: The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi. Vol. III: English Translations, etc. By L. W. King. 18*s.*

VOL. IX: The Histories of Rabban Hormizd and Rabban Bar-'Idtâ. Vol. I: Syriac Texts. By E. A. Wallis Budge. (*In the Press.*)

VOL. X: The Histories of Rabban Hormizd and Rabban Bar-'Idtâ. Vol. II: English Translations. By E. A. Wallis Budge. (*In the Press.*)

dan kan dat niet oorspronkelijk zijn, omdat na Gilgal en Bethel, evenals bij Amos, een derde plaatsnaam verwacht wordt en omdat er geen de minste reden voor Hosea bestond om de Jahvevereering te bestrijden, vooral in een vers, waarin hij den afval van Jahve berispte [1]). In plaats van Jahve moet er dus een andere God gestaan hebben, welke stellig Izaak geweest is; bovendien moet, gelijk Staerk opmerkt, na תִּשָּׁבְעוּ gestaan hebben בבארשבע of בארשבע, zoodat de zin wordt: *en zweert niet te Beerseba bij Isaak.*

Nog uitvoeriger dan over Isaak handelt S. over den derden aartsvader; in het eerste deel over zijn graf, in het tweede over hem zelven. De quaesties, die zich hierbij voordoen, worden over het algemeen goed, maar niet overal even duidelijk besproken. Ik wil de hoofdzaken even in het licht stellen en tevens doen uitkomen, wat mij toeschijnt minder juist te zijn.

Jacob's graf. Volgens P zijn de drie aartsvaders met hunne vrouwen in de spelonk Machpela bij Hebron begraven [2]). Hiermede stemt echter, wat Jacob betreft, de oudere traditie niet overeen. Immers Gen. 50 : 5 (J) zegt Jacob tot Jozef: „in het graf, dat ik mij in Kanaän gegraven [3]) heb, zult gij mij bijzetten.” Daar Machpela een spelonk was, door de natuur gegeven, en reeds lang bij de familie in gebruik, kan deze niet door Jacob bedoeld zijn.

Ook als כרה hier *koopen* bet., wat mogelijk is [4]), is de spelonk Machpela toch uitgesloten, omdat volgens Gen. 23 Abraham die reeds gekocht had. Nu is het waar, dat Jacob Gen. 47 : 30 „bij zijne voorvaderen wenscht te liggen” en dat Jozef zweert, „hem te zullen begraven, waar die begraven zijn.” Of echter met deze traditie het gemeenschappelijk graf te Machpela bedoeld is, is volstrekt niet zeker.

Er waren nog meer overleveringen over Jacob's graf. Terwijl de beide aangehaalde teksten het in Kanaän, d. i. het West-Jordaansche land zoeken, is er ook eene sage geweest, vol-

1) זֹנֶה אַתָּה יִשְׂרָאֵל.

2) Gen. 48 : 3; 50 : 13.

3) כרה is *graven,* niet *uithouwen,* vgl. Spr. 26 : 27; de bedoeling kan dus niet zijn dat het graf in de rots was uitgehouwen.

4) Zie Dt. 2 : 6 e. e.

gens welke de derde aartsvader in het Oost-Jordaansche land was begraven. Gen. 50 : 10 v. verhaalt, dat dit geschied was bij Goren-haäthad (de Doornendorschvloer) een plek, die ook Abel-Mizraïm heet, volgens den schrijver van Genesis in het Over-Jordaansche gelegen. — Eene vierde overlevering is van oorsprong noord-israëlietisch of efraimietisch. Zij zocht het graf te Sichem, en komt in twee vormen voor. Volgens een tak der sage is het terrein aldaar door Jacob gekocht, volgens een anderen is het door hem veroverd. Gen. 33 : 19 en Jos. 24 : 32 berichten het eerste; Gen. 48 : 22 het tweede. Want wat Kuenen [1]) en Staerk [2]) beweren, dat op de aangehaalde plaats uit Josua de beide nuances der Sichemssage vereenigd zijn, komt mij niet juist voor. In 't boek Josua is alleen van den koop sprake: „het gebeente van Jozef, dat de Israëlieten uit Egypte hadden medegebracht, begroeven zij te Sichem op het stuk land, dat Jacob voor honderd kesita's van de zonen van Hemor, Sichem's vader, gekocht had."

Kuenen heeft er over gedacht den strijd tusschen de twee aangehaalde pp. van Genesis op te lossen — een strijd nog wel in de oorkonde E! — door Gen. 48 : 22 de negatie er bij te voegen, en Jacob te laten zeggen: „ik heb die landstreek *niet* met mijn zwaard en *niet* met mijn boog aan de Amorieten ontnomen." Kuenen heeft echter niet zoo stellig gesproken als Holzinger [3]) en Staerk [4]) meenen; eigenlijk verwerpt hij de pas opgeworpen conjectuur dadelijk weer onder bijvoeging, dat ze „al te stoutmoedig" is. Hij schijnt zich dan ook geen moeite gegeven te hebben, ze in de nieuwe vertaling des O. T., die onder zijne leiding tot stand kwam, te doen opnemen, en te recht. Want ze is veel te harmoniseerend, en legt Jacob eene negatie in den mond, die allerzonderlingst is. Jos. 24 : 12b, לא בחרבך ולא בקשתך, waarnaar Kuenen nog verwijst, passen deze woorden niet in den zin en zijn er zelve niet oorspronkelijk, gelijk Staerk goed aantoont.

Men late dus de dubbele traditie over het Jacobsgraf te Sichem in hare tegenstrijdigheid staan. Hoofdzaak was voor de Efraïmieten, Jozef en daarmee ook Jacob voor Sichem te

1) Th. Ts. XIV, 272.
2) I, 64.
3) L. l. S. 255.
4) I, 65.

veroveren. De een sprak van koop, de ander van verovering. Doch in elk geval lagen die dooden er volgens de noordelijke traditie. E vond geen reden de kleine tegenstrijdigheid weg te nemen, die hij misschien niet eens voelde. Wel is bij de eindredactie van den Pentateuch het graf te Sichem weer aan Jacob ontnomen, daar dit op judeesch standpunt heel bedenkelijk was. Jozef echter liet men daar zonder bezwaar.

Jacobs persoon. Weinig licht verspreidt S.[1]) over de quaestie Jacob-Israël. De vraag, hoe het gekomen is, dat deze twee vereenzelvigd werden, die toch wel niet oorspronkelijk bijeenbehoorden, wordt door hem buiten bespreking gelaten. Daarentegen vestigt hij wel en uitvoerig de aandacht op het merkwaardige feit, dat buiten den Pentateuch om de jehovistische sage van den heilaanbrengenden vader Jacob zoo goed als geen sporen nagelaten heeft[2]). Onder de oudere profeten zijn Hosea en Jeremia de eenigen, die Jacob noemen; en zij doen dat op zoo eigenaardige wijze, dat er van zijne beteekenis voor Israël's heil niets overblijft. Integendeel, de stamvader Jacob is hun de type van zondigheid en het beeld van de God tegenstrevende natie, die naar hem genoemd is. Dezelfde gedachte wordt later nog eens door Deutero-Jesaja ontwikkeld, die zich ook in de waardeering van dezen aartsvader allerminst op het deuteronomisch standpunt plaatst.

Het kortst van de genoemde profeten is Jeremia; ja, zijne toespeling op Jacob is zoo „versteckt", dat men ze in eene vertaling zelfs niet bemerkt. 9 : 3 (Ned. 4) lezen wij: „niemand vertrouwe zijn broeder, want elke broeder is een volleerd bedrieger, en iedere vriend een onruststoker." Hier staat niets van Jacob, zal men zeggen. Maar in het Hebreeuwsch bevat כָּל־אָח עָקֹב יַעְקֹב een duidelijke toespeling op zijne bedriegerijen. Dat Jacob een groot bedrieger, ja de groote typische bedrieger van den voortijd was (wat het volk zoo erg niet vond), wordt ook door Hosea 12 : 4a gezegd en afgekeurd, als ten minste de verklaring van dezen tekst door Nowack, Wellhausen en Staerk juist is, volgens wie בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת־אָחִיו bet. *in den moederschoot bedroog hij zijn broeder.* De gewone opvatting,

1) II, 1—3. 2) II, 3—13.

ook door de Stat. ov. en de nieuwe vertaling des O. T. voorgestaan, is dat עקב hier bet. *de hiel vasthouden* en het halfvers eene toespeling bevat op Gen. 25 : 26 [1]). Tegen deze opvatting pleiten echter het spraakgebruik van עקב, dat, blijkens Jer. l. l., *bedriegen*, niet *de hiel vasthouden* [2]) bet., en de omstandigheid, dat in het verband sprake is van bedrog en de straf, daaraan verbonden. De profeet redeneert dus: „Efraïm heeft mij omringd met leugens, het huis Israël met bedrog... Jahve wil Jacob straffen voor zijn wandel, hem vergelden naar zijne euveldaden"... Wie verwacht tot toelichting hiervan eene proeve van Jacob's voortreffelijkheid [3]), gelijk b. v. in de nieuwe vertaling het vasthouden van de hiel „eene proeve van kloekheid en machtsbetoon" heet?

Intusschen is de andere opvatting, door Staerk voorgestaan, toch ook niet boven alle bedenking verheven. Immers als met de aangehaalde woorden een blaam op Jacob wordt geworpen, bevreemdt het vervolg van het vers, dat lof bevat: „toen hij sterk was geworden, streed hij met een God, kloek streed hij met den engel en behield de overhand"; en bovendien is dat בַּבֶּטֶן een bezwaar bij de onderstelling van het bedrog, gelijk S. zelf erkent [4]): „Wie soll Jaqob den Bruder Esav schon im Mutterleibe überlistet haben? Das ist nicht recht vorzustellen." Het eerste bezwaar tracht Staerk, evenals Nowack, weg te nemen door het vervolg van de uitspraak, vs. 4 b—6, te schrappen en te houden voor „eine ganze Reihe fragmentarischer Sätze, die sich am besten als Glossen von verschiedenen Händen verstehen lassen." Tot opheffing van het tweede bezwaar geeft S. in de keus: of in בבטן eene tekstcorruptie te zien — „und bei dem korrupten Zustand von Hos. 12 : 4 ff. liegt das sehr nahe"; — of (met Nowack) aan te nemen, dat Hosea de sage in eenigszins anderen vorm gekend heeft dan ze in Genesis is overgeleverd. Ik geloof dat vóór de onderstelling van glossen

1) „Daarna kwam zijn broeder uit (den moederschoot), terwijl hij met zijne hand de hiel van Ezau vasthield."

2) Dit is אחז בעקב, Gen. 25 : 26; Job. 18 : 9.

3) Dat Jacob eerst als volk, dan als persoon voorkomt, is geen bezwaar tegen deze verklaring: immers vader Jacob is stamvader, dus type en één met zijn volk.

4) II, 10.

in vs. 4[b]—6 veel te zeggen valt; o. a. het onsamenhangende der uitspraken (eerst strijdt Jacob met God, dan met den malak; eerst overwint hij, dan weent hij als verslagene), en de omstandigheid, dat men natuurlijk later alles deed om den blaam weg te nemen. Ook zal בבטן wel bijgevoegd zijn. Door die bijvoeging toch kon עָקַב in verband met עָקֵב *hiel* gebracht worden en schijnen het vasthouden van deze te beteekenen.

Ook Jes. 43 : 27[a] veroordeelt Jacob: „reeds uw eerste vader heeft gezondigd." Dat dit niet op Abraham slaat, blijkt uit het volgende vers. 41 : 8 heet Abraham zelfs Gods vriend; maar Staerk betwijfelt, om de overvolledigheid van het metrum, de echtheid der uitspraak. Vast staat, dat Jes. 63 : 16 wel met 43 : 27[a] (de uitspraak over Jacob), maar niet met 41 : 8[c] (de uitspraak over Abraham) vereenigbaar is. Want daar (63 : 16) luidt het oordeel over beiden ongunstig:

Abraham weet niet van ons,
Israël kent ons niet,

een nieuw bewijs voor de juistheid der bewering van Duhm, Kosters e. a.[1]), dat Jes. 56—65 niet aan den auteur van Jes. 40—48 kunnen toegekend worden.

Bij de pas aangehaalde plaats, Jes. 63 : 16, wordt in de nieuwe vertaling des O. T. opgemerkt: „Dit is gesproken in den geest van het volksgeloof, hetwelk eene duurzame betrekking tusschen de stamvaders en hunne nakomelingen aannam." Vermoedelijk is het tegendeel bedoeld van hetgeen er staat; immers met de Jesajaansche woorden wordt dat volksgeloof bestreden[2]). Overigens ben ik het daarin eens, dat hier aan het volksgeloof gedacht is.

Staerk ziet er iets meer in. „In der hier geübten scharfen Opposition gegen die Gestalten dieser Patriarchen als der berufenen Schutzherren und Bürgen für das Wohlergehen des zu ihnen als den Vätern aufblickenden Volkes liegt beinahe eine völlige Ablehnung des gesamten heilsgeschichtlichen Schema's, das in den Stammvätern sein Fundament hat." Volgens hem is het een strijd tegen de deuteronomische dogmatiek. Als de borgen van alle beloften niets van het volk, welks

1) Zie ook de nieuwe vertaling des O. T. II, 467.
2) Vgl. Duhm 's Commentaar S. 439.

voorvaderen zij zijn, weten, dan is daarmee feitelijk, zegt hij, de geheele door Deuteronomium opgebouwde beschouwing gevallen, welke in de uitverkiezing der aartsvaders en in het verbond met hen hare hoogste uitdrukking vond.

Ik geloof niet dat dit eigenlijk de zaak was. Het was bij alle Jahvisten hetzelfde streven: Jahve bovenal, Jahve alleen. Hierbij stonden tot op zekere hoogte de figuren der aartsvaders in den weg, omdat zij door het volk als goden vereerd werden. Het streven der oude profetische en deuteronomische verhalers in den Pentateuch is nu, de vereering der oude stamgoden zoo min mogelijk afbreuk te doen en het volksgeloof over hen te ontzien, maar tevens het praerogatief van Jahve te handhaven. Dit dubbele doel werd bereikt door de patriarchen te maken tot trouwe dienaren van Jahve, met wie Jahve een verbond had gesloten. Maar er was ook eene andere methode, en deze werd door sommige profeten toegepast. Ad majoren Jahvae gloriam werden zijne concurrenten, de oude goden Abraham, Isaak en Jacob verkleind, ja vernietigd. Aangewezen werd of voelbaar gemaakt, dat die helden niet onfeilbaar of vlekkeloos waren en dat het volk niets aan hen had. Deze opvatting is niet de gewone, maar uit sommige uitspraken blijkt toch, dat zij voorstanders gehad heeft. In bedoeling eenstemmig met hunne geestverwanten, om het Jahvisme te doen zegevieren, zijn deze geloovigen hun eigen weg gegaan.

Gelijk men ziet, brengt Staerk veel belangrijks ter sprake, meer dan ik hier behandelen kan. Ook over Esau-Edom, Lea en Rachel, de zoogenaamde zonen van Jacob, over Jeschurun, en bovendien nog over bekende cultusplekken en plaatsnamen als Bethel, Hebron, Beerseba, Samaria, Sichem, Jeruzalem, Zion, Sodom en Gomorra, geeft hij ons zijne aanteekeningen [1]). Van die studiën kan men zeggen, dat ze altijd tot nadenken prikkelen; ook waar men natuurlijk wel eens van den schrijver verschilt, zal men toch van hem geleerd hebben. En dit is wel het hoogste wat op dit hypothetisch en zeer problematisch

---

1) Het in 1896 verschenen boek van G. Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, behandelde nog meer eigennamen. Het is etymologisch, terwijl de methode van Staerk de literarisch-historische is.

gebied vol onzekerheden te bereiken valt. De berichten zijn zoo schaarsch en de bronnen zoo troebel, dat men het met den besten wil vaak niet verder kan brengen dan tot zekeren graad van waarschijnlijkheid. Als die graad hoog is, mag men zeer tevreden wezen. Uitgemaakt zijn de quaesties bijna nooit; dat is nu eenmaal niet anders. Uit hetgeen ik boven van hem heb medegedeeld, zal men zien, dat Staerk althans de goede, critische, methode volgt om tot het doel te geraken. Wat ik ook in hem waardeer, is dat hij bij groote onzekerheid met een non liquet durft eindigen.

Een register op de twee deelen verhoogt, voor het naslaan, de waarde ervan.

J. C. MATTHES.

Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Von Joh. Th. Müller. Festschrift des Theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld zum Gedächtnis der Geburt Zinzendorfs am 26 Mai 1700. Leipzig, Verlag von Friedrich Jansa, 1900. (1.50 M.).

Dat het Gnadenfeldsche Seminarie, op den drempel der nieuwe eeuw Zinzendorfs geboorte herdenkende, aan de Herrnhutter broederschap als feestschrift iets beters kan aanbieden dan de een of andere bewerking van oude gegevens, niets minder dan het nieuwe licht eener wetenschappelijke studie, is op zichzelf reeds een gelukwensch waard. Draagt toch een gelegenheidsgeschrift gewoonlijk den stempel van het opzettelijke, gemaakte, tendentieuze — van wetenschappelijken arbeid is juist een kenmerk, dat hij, meer bij gratie geboren dan met opzet voortgebracht, niet als bestelgoed tegen een bepaalden tijd en met een bepaalde strekking pasklaar gemaakt en afgeleverd kan worden.

Er is evenwel een bijzondere reden, waarom wij de leiding van het goed gesternte des Seminaries in dezen prijzen. Wat hier van Joh. Th. Müllers bekwame hand verschijnt is een belofte van nieuw leven op het gebied der wetenschappelijke

navorschingen betreffende Zinzendorf en zijn stichting. Thans mag als geeindigd worden beschouwd de periode van stilstand, ingetreden na het onverwachte heengaan van den grondigen kenner van Zinzendorf, Bernhard Becker († 1894), midden uit den arbeid, dien hij gehoopt had voor zijn dood te kunnen voltooien. En de hoop wordt gewekt, dat nu te eeniger tijd ook zal verschijnen het volledig, aan den eisch van wetenschappelijkheid beantwoordend werk over Zinzendorf en de broedergemeente, waaraan vooral na Ritschls radicaal-kritische beschouwingen in zijn Geschichte des Piëtismus (III, 195—459) zoo levendig behoefte wordt gevoeld. Na hetgeen door H. Plitt en B. Becker over Zinzendorf in 't bijzonder, door Becker en Burkhardt in Herzogs Encyclopaedie over de broedergemeente in 't algemeen in 't licht gegeven is, zal nu zeker binnen niet al te langen tijd de chaos van stof, verzameld in de „12 Bücher Denkwürdigkeiten zur Brüdergeschichte (H. S.) von Joh. Plitt" tot een ordelijk geheel worden omgeschapen en aldus zal de draad worden afgesponnen, die aan Beckers hand ontviel.

Is Müllers monographie dus een schrede in de goede richting, het verheugt mij te kunnen zeggen, dat het een goede schrede is. Voor alles komt Müller de lof toe, dat het door hem behandelde vraagpunt, schoon niet *het* probleem in Zinzendorfs geschiedenis en m. i. zelfs niet een van de centrale problemen, toch de verdienste heeft van actueel te zijn. Uitgaande van het tweeledig feit, dat Zinzendorf aan den eenen kant niet eigenlijk de stichter van de broedergemeente kan worden genoemd, maar toch te anderer zijde evenmin uit haar geschiedenis weggedacht kan worden, stelde Müller zich voor om in 't licht te stellen, welke dan toch wel de verhouding is geweest, waarin Zinzendorf tot de oude Moravische broederkerk heeft gestaan en in hoever hij de hersteller dier kerk is geworden.

Over deze verhouding heeft laatstelijk Ritschl stoute beweringen gedaan, tot nu toe nog altijd niet fundamenteel getoetst. Volgens Ritschl zou Zinzendorf om de leiding der zaken te behouden voor de Moraviërs de vlag hebben gestreken en zijn groote idee van universalisme hebben opgegeven; zijn oorspronkelijk philadelphische richting zou hij hebben moeten wijzigen naar 't Moravische kerkbegrip; in het schema van de drie

tropen zou hij niet meer dan een schaduw van de universaliteit hebben gered.

Hebben deze beschouwingen, vooral doordien zij onmiskenbaar onder den invloed van Ritschls theologische inzichten stonden, de behoefte aan een vernieuwd onderzoek levendig doen gevoelen, Müllers studie zal het aan belangstelling niet ontbreken. Te minder, wijl het resultaat zijner onderzoekingen lijnrecht tegenover dat van Ritschl staat: de Moravische broederkerk, wel verre van Zinzendorfs idee te hebben geabsorbeerd, zal door die idee zijn omgeschapen; aan Zinzendorf zal de Herrnhutter gemeente haar karakter hebben ontleend, van de Moravische broederkerk daarentegen zal zij niet meer dan eenige uiterlijke kenteekenen overgenomen hebben.

Müllers uiteenzetting kenmerkt zich door zorgvuldigheid tot in de bijzonderheden: bijna met exegetische nauwkeurigheid wordt de zin van citaten vastgesteld; over de ware beteekenis van b. v. Speners ecclesiolisme en Luthers kerkbegrip wordt in den breede gehandeld; zelfs data en bijkomstige omstandigheden worden niet licht onvermeld gelaten; i. e. w. de kleine dingen worden allerminst verwaarloosd. Wie nu evenwel mocht verwachten, dat een studie, die zoozeer in détails treedt, van wege het vermoeiende, dat zij licht heeft, de aandacht niet kan boeien, zal verrast worden door den weldadigen indruk, dien 't maakt, wanneer, gelijk hier geschiedt, een enkel punt, uit het geheel uitgelicht, zoo naar alle zijden ten volle wordt toegelicht. Hier blijkt, dat ook de monographie, al kan zij niet teekenen met de forsche lijnen der „Gesammtdarstellung", toch haar groote attractie kan hebben.

Voor een goed deel zal de leesbaarheid dezer studie ook wel samenhangen met den boeienden betoogtrant, die haar kenmerkt. Geleerd, breed, Duitsch is de stijl. Maar er zit gang in de redeneering. Wanneer achtereenvolgens ter sprake komen het ontstaan en de aard van Zinzendorfs idee eener universeel-christelijke gemeente, de betrekkingen tusschen Zinzendorf en de Moravische emigranten in Herrnhut, de vijandelijke houding der Luthersche kerk en het ingrijpen der regeering in de Herrnhutter verhoudingen, dan is hetgeen daaromtrent meegedeeld wordt belangwekkend zoowel op zichzelf, als in samenhang met het geheel, welks regelmatige geleding

niet dan waardeering verdient. Het boek zou dan ook behalve onder vakgeleerden in breede kringen lezers hebben kunnen vinden, wanneer daartegen niet een bezwaar zou vormen de reeks van latijnsche citaten, door den schrijver more maiorum onvertaald gelaten met een vrijmoedigheid, als leefden wij nog in den tijd, waarin het latijn gemeengoed was[1]).

Bij al wat in Müllers arbeid te roemen valt kan ik echter een groote bedenking niet terughouden. Zooveel als wij aangaande het formeele van Zinzendorfs streven vernemen, zoo weinig hooren wij over het materiëele daarvan, over Zinzendorfs vroomheid. En deze mag hier toch wel niet onbesproken blijven. Wel heeft Müller gelijk, als hij de opmerking maakt, dat de scheiding tusschen 't geen hier ter sprake moet worden gebracht en wat onvermeld gelaten kan worden altijd eenigszins willekeurig zal wezen. Maar van Zinzendorfs religieus denken en gevoelen, van het eigenaardig karakter, dat het onderscheidt of doet overeenkomen met dat van de Luthersche kerk, van de piëtisten, van de Moravische broeders — daarvan kan toch niet gezegd worden, dat het niet in 't nauwste verband staat met Zinzendorfs „Lebenswerk." Noode missen wij dan ook beschouwingen daarover in verband met het gestelde probleem. Zoo vernemen wij wel velerlei over de z. g. n. „*Statuten*", met name „*Herrschaftliche Gebote und Verbote*", „*Brüderlicher Verein und Willkür in Herrnhut*", „*Die in Herrnhut geordente Herrschaftliche Gebote und Verbote erneuert*", „*Notariats-Instrument*": wanneer, naar aanleiding waarvan, hoe en door wie zij werden vastgesteld; maar het hart, dat in deze regelen klopt, wordt ons niet te proeven gegeven.

Het komt mij voor, dat Müller zich in de methode van be-

---

1) Gelukkig, dat wie dit „Festschrift" voor zich te geleerd mocht achten zich door den uitgever Jansa in de gelegenheid gesteld ziet om in goedkoope uitgave *Bernh. Beckers* „*Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit*" (1886) onder gewijzigden tilel („*Z. und sein Christentum im Verh. z. kirchl. u. relig. Lebens ..... Z.*") zich aan te schaffen; of — wil hij geschriften van recenten datum — een preek van *Ernst. Reichel*, „*Die Gaben und Aufgaben der Brüdergemeine im Lichte des* 16 *Sept. und* 13 *Nov.* 1741" (0.15 M.), of een populair-wetenschappelijke schets van den Bremer pastor *W. Götz* over „*Zinzendorfs Jugendjahre, ein Versuch zum Verständnis seiner Frömmigkeit*" (0.75 M.), beide zeer leesbaar en bij denzelfden uitgever verschenen.

schouwen al te veel heeft laten influënceeren door Ritschl en zoo, misschien meer dan hij zelf wel wilde, ertoe gekomen is om de kerkopvatting van Zinzendorf op den voorgrond te stellen in stede van de gevoelens en gezindheden, welke aan die opvatting ten grondslag liggen. De bewijsvoering had minder pragmatisch en meer psychologisch moeten zijn. Ik althans vermag niet in te zien, hoe de verhouding van Zinzendorf tot de Moraviërs en tot de piëtisten bepaald kan worden, zonder dat de hem eigene religie met die der anderen vergeleken wordt. Ik herinner b. v. aan Zinzendorfs woord, dat zijn gemeente weliswaar aan wat hij oorspronkelijk heeft beoogd niet beantwoordt, maar toch door Gods wijze leiding tot een herberg voor den Heiland geworden is. Blijkt uit dit woord, dat iets anders dan de een of andere gemeente-inrichting Zinzendorf allernaast aan het hart lag, Müller had goed gedaan met niet slechts aan te roeren, maar levensgroot voor oogen te stellen, wat dat andere was. Veel duidelijker dan hij nu wellicht gedaan heeft, had hij dan de onjuistheid van Ritschls conclusie, dat Zinzendorf zichzelf ontrouw geworden is, kunnen aantoonen; veel sprekender antwoord hadden wij dan wellicht ook ontvangen op de vraag, in hoever Zinzendorf de vernieuwer der oude Moravische broederkerk is geweest.

Het is niet onmogelijk, dat Müller zelf dit alles evenzoo heeft ingezien, doch zich met opzet — om niet een te groote uitbreiding aan zijn werk te geven — heeft beperkt. Als hij dan maar bedenkt, dat hij daarmede het samenstellen van een volledig beeld van Zinzendorfs arbeid als een schuld op zich heeft genomen, wier boete met verlangen tegemoet gezien wordt. Wij zullen met deze beperking vollen vrede hebben, ja, onze erkentelijkheid zal er te hartelijker door wezen, wanneer wij aan haar het recht mogen ontleenen om deze monographie te begroeten als den voorlooper en de belofte van het omvangrijke werk, dat komen moge.

Zaandam. C. B. HYLKEMA.

PRIJSVRAGEN.

Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst hebben besloten de vraag over *de wilsvrijheid* opnieuw, thans in gewijzigden vorm, uit te schrijven.

Zij verlangen daarbij bepaaldelijk de beantwoording der volgende vragen: *Kan men voor de theorie van het indeterminisme (voor wat Kant noemt de transcendentale vrijheid van den wil) zich met recht beroepen op feiten van het zieleleven? Is die theorie te handhaven tegenover hetgeen de nieuwere wetenschappelijke onderzoekingen leeren aangaande regelmaat in de menschelijke wilsdaden, verband tusschen physiologische en psychische verschijnselen enz.? Welke beteekenis heeft zij voor godsdienst en zedelijkheid?* Bestuurders bedoelen hiermede enkel de hoofdpunten, waarover het onderzoek moet loopen, aan te wijzen; geenszins eene bepaalde orde van behandeling voor te schrijven. Antwoorden op deze vraag worden ingewacht vóór 15 December 1901.

Dezelfde Bestuurders verlangen verder, ter inlevering vóór 15 December 1902: *Eene geschiedenis van de Moderne richting in Nederland.*

De laatst verschenen afleveringen van HERZOG's *Realencyklopädie*[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs, 10 deelen à M. 10) zijn Heft 79/80.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Meermalen hadden wij aanleiding, met het oog op de studien van Blass over den β-tekst der Handelingen, te wijzen op het afwijkende en toch verwante oordeel van Hilgenfeld. Deze geleerde was mede, zelfs reeds vroeger, gelijk enkele anderen, ten volle overtuigd van het groot gewicht van D en verwanten voor den tekst der Handelingen, doch kon zich niet vereenigen met de door Blass aanbevolen theorie eener dubbele uitgave van het boek door denzelfden schrijver, noch, wat trouwens volkomen natuurlijk is, met alle bijzonderheden zijner kritiek. Hij heeft nu de slotsommen zijner onderzoekingen op dit gebied vereenigd en neergelegd in een tamelijk omvangrijk werk: *Acta apostolorum graece et latine secundum antiquissimos testes edidit Actus apostolorum extra canonem receptum et Adnotationes ad textum et argumentum Actuum apostolorum addidit* ADOLFUS HILGENFELD (Berolini, sumptibus Georgii Reimeri MDCCCXCIX. P. XIV + 310. M. 9).

Een welkome gave van den Nestor uit Jena, waardoor het gemakkelijker valt gebruik te maken van zijn belangrijken arbeid der laatste jaren zoowel voor de studie der Handelingen in het algemeen als van den oorspronkelijken tekst in het bijzonder. Zijn boek schenkt ons in hoofdzaak, gelijk de titel aanwijst, vierderlei. In de eerste en voornaamste plaats den Griekschen tekst der Handelingen, gelijk Hilgenfeld meent dien te moeten lezen. Hij gaat daarbij uit van den zoogenaamden Westerschen tekst, het best bewaard in D en verwanten, zonder den Oosterschen te verwaarloozen. In hoeverre de getuigen overeenstemmen en verschillen, leeren de bijgevoegde aanteekeningen. Wij hadden behoefte aan een dergelijke uitgaaf, naast de oudere van Tischendorf en Westcott-Hort,

die niet voldoende hebben gerekend met D en verwanten; de twee, β of Romana en α of Antiochena, van Blass, wiens dubbele arbeid staat in den dienst zijner onderstelling, dat Lucas zijn boek tweemaal heeft geschreven; en van B. Weiss, die zich in 1893, met volstrekte veronachtzaming van D, aansloot bij BℵAC en later, 1897, doorloopend zocht te betoogen, dat de aldus gevonden tekst oorspronkelijker is dan die van D en verwanten. Er is, gelijk zich laat denken, veel overeenstemming tusschen den tekst dien Hilgenfeld ons voorlegt en den β-tekst van Blass, evenals tusschen dien van Tischendorf-Westcott-Hort en dien van Weiss. Doch hij rust op een anderen grondslag en verdient uit dien hoofde onze bijzondere aandacht, wat natuurlijk niet insluit dat wij vrede moeten hebben met elke keuze zoo dikwerf er aanleiding is om, binnen den aangewezen kring, te spreken van ons overgeleverde, afwijkende lezingen. Hilgenfeld zelf zou niet wenschen dat wij zijn tekst voor het non plus ultra van den ongetwijfeld „echten" hielden. Wij bewegen ons hier in de sferen der wetenschappelijke proeve.

In de tweede plaats geeft Hilgenfeld den door hem vastgestelden Oudlatijnschen tekst der Handelingen, met uit den aard der zaak spaarzame aanteekeningen, doch soms in, of liever naast den tekst volledig opgenomen gedeelten van een ietwat anderen vorm. Wederom: een goed hulpmiddel bij het zoeken naar den meest oorspronkelijken tekst.

In de derde plaats een verzameling uitspraken en mededeelingen bij niet-kanonieke schrijvers, betreffende vermeende levensbijzonderheden, lotgevallen en legenden van apostelen, waaraan hij, zonderling genoeg, den weidschen titel „Actus apostolorum extra canonem receptum" heeft geschonken. Als verzameling, ter aanvulling van en naast het groote werk van Lipsius, niet onaardig, doch zeker allerminst geschikt om ons een denkbeeld te geven van mogelijke, in haar geheel verloren en slechts fragmentarisch bewaard gebleven Handelingen.

Veel belangrijker is de daarna volgende dubbele reeks Aanteekeningen, waarvan de eerste strekt tot rechtvaardiging van des schrijvers keuze bij verschil van lezing tusschen de getuigen voor den oorspronkelijken tekst der Nieuwtestamentische Handelingen, en de tweede tot verspreiding van meer licht

over zijn oordeel betreffende de samenstelling van dit boek. Hij handhaaft de vroeger elders ontwikkelde meening, dat het is geschreven met behulp van Πράξεις Πέτρου, Πράξεις τῶν ἑπτά en Πράξεις Παύλου, waarin verhalen voorkomen over de oude gemeente te Jeruzalem aan wier hoofd Petrus en andere apostelen stonden; over de zeven diakenen, Stephanus c. s.; en over Paulus. Bovendien heeft hij nu de overtuiging gewonnen, waarvan hij mede tracht rekenschap te geven, gelijk hij haar reeds voorloopig had toegelicht bij een bespreking van „Der Eingang der Apostelgeschichte" in zijn Zeitschrift 1898: 619—625, dat Lucas, de oorspronkelijke schrijver der Πράξεις Παύλου, tevens moet worden gehouden voor den oorspronkelijken autor ad Theophilum, wiens werk een onbekende, door hier wat te schrappen, daar wat te wijzigen, ginds wat in te lasschen, inzonderheid uit de andere twee genoemde Handelingen, die van Petrus en van de Zeven, heeft trachten om te zetten in Πράξεις ἀποστόλων. Deze zijn bewaard in het N. T. — Een onderstelling, waarvoor in het algemeen wel een en ander schijnt te pleiten, maar die zich toch, zoodra men in bijzonderheden treedt, niet laat rechtvaardigen. Althans, mij komt het geleverde betoog niet overtuigend voor. Ook hier wederom, gelijk bij elke proeve tot verklaring, waarbij men afdaalt in bijzonderheden, dezelfde slotsom aangaande de onderstelde samenstelling: haar bestaan laat zich wel aanwijzen, maar doorloopend de lijnen trekken van den weg waarlangs zij tot stand is gekomen, gaat niet meer. Wij kunnen bewijzen dat het boek slechts in betrekkelijken zin een eenheid is, het gewrocht eener eigenaardige samenstelling met behulp van voorhanden bescheiden, waaronder — ik stem het Hilgenfeld van harte gaarne toe en oordeelde niet anders in mijn *Paulus I. De Handelingen der Apostelen* 1890 — verloren „Handelingen van Paulus" op den voorgrond staan. Doch het is niet mogelijk anders dan bij benadering aan te wijzen, wat uit die hoofdbron werd overgenomen, en in geen geval het werk, zij het ook slechts fragmentarisch, in den ouden vorm te herstellen. Naast niet te loochenen naden en voegen, die op samenstelling, of wil men: op om- en overwerking wijzen, staan regels en bladzijden, waarvan hetzelfde te zeggen mogelijk, doch daarom nog niet juist is. Telkens

weer de doorslaande bewijzen, dat wij den Redactor of laatsten schrijver niet over den schouder leerden zien, terwijl hij nog was aan den arbeid, al gelukt het ons eenig denkbeeld te krijgen van de wijze waarop hij dien arbeid hoogstwaarschijnlijk heeft ondernomen en volbracht."

Voor de studie der samenstelling van ons boek, blijft intusschen ook de proeve van Hilgenfeld haar waarde behouden. Jammer, dat de correctie zooveel te wenschen moest overlaten, gelijk de schrijver zelf reeds erkende, in zijn Addenda et corrigenda aan het slot S. 305/6, en het later daaraan toegevoegde „Nachwort zu: Acta apostolorum graece et latine", opgenomen in zijn Zeitschrift 1899: 382—399; een woord vooral opmerkelijk om de aldaar voorgedragen verdediging, tegenover Harnack, van een paar lezingen uit D en verwanten, rakende Hand. 11 : 27/8 en 15 : 20, 28/9; 21 : 25.

Die *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, door verschillende omstandigheden de laatste jaren te dezer plaatse niet besproken, handhaafde intusschen haar ouden roem. Zij ging voort het hare bij te dragen tot onze kennis van de Oudchristelijke letterkunde. In 1898 schreef E. Schürer „Zur Chronologie des Lebens Pauli", S. 21—42, en wees overtuigend aan hoe ouderen en nieuweren, onder wie met bijzonderen nadruk Harnack, zich ten onrechte vastklemden aan de Kroniek van Eusebius, ten einde het optreden van Festus in Palestina en daarmede den overtocht van Paulus, als gevangen man, van Caesarea naar Rome, te kunnen plaatsen in het jaar 55/56, het tweede van Nero. Eusebius volgde hier uitsluitend Jozefus, uit wiens mededeelingen men niets met zekerheid en slechts als waarschijnlijk kan afleiden dat men zich moet houden aan het jaar 60, zoo niet 59 of 58 à 61. Het is dan ook niet noodig, wat bovendien in strijd zou zijn met het reeds aanwezig zijn eener door hem vervolgde Christelijke gemeente, voor Paulus' bekeering, met Harnack, terug te gaan naar het sterfjaar van Christus, het 30e onzer jaartelling. Een nieuw bewijs, mogen wij aan de ontkennende slotsom van Schürer's onderzoek toevoegen, dat de chronologie van Paulus' leven naar de Handelingen, ondanks de daar ontdekte „data", onzeker blijft.

H. G. Goetz verdiepte zich nog eens in de dubbele opvatting van het avondmaal bij de oude Christenen, de sacramenteele en de symbolische, S. 42—77. Hilgenfeld zelf protesteerde tegen de wijze waarop Wernle — zie boven, bl. 471/2 — zich verstout had, Paulus te dagen voor zijn Ritschliaanschen rechterstoel, S. 161—171. G. Runze vestigde de aandacht op een elders door hem aanbevolen verklaring van „het teeken van den Zoon des menschen" en „het teeken van Jona", in verband met het bekende beeld „de duif", waarvan het groot belang niet worde voorbijgezien, ook voor de exegese van andere dan de hier bedoelde plaatsen in het N. T. Zij zal ons brengen op den weg der erkenning van „psychologisch mitwirkenden Unterströmungen im Bewusstsein des ursprünglichen Redners" — of schrijvers — waarmede men niet minder behoort rekening te houden dan met grammatica, tekstkritiek, kritiek van de bronnen en formeele logica, S. 171—185, vgl. 514—525.

Hilgenfeld beproefde, in het Martyrium van Apollonius, eenige sporen van diens Pleitrede aan te wijzen, S. 185—210. G. Krüger, weldra gevolgd door Hilgenfeld, bestreed de onderstelling van Harnack, die den derden brief van Johannes zocht te verklaren uit de geschiedenis van den strijd over het monarchaal episcopaat, S. 307—311, 316—320. C. J. Klumker ging nog eens na, zich plaatsende op het standpunt der echtheid van de voornaamste Paulinische brieven, wat wij in staat zijn te zeggen over des apostels bekeering. Hij kwam tot de slotsom: de brieven laten ons in het onzekere of Paulus' roeping tot apostel, waarmede zijn bekeering ten nauwste samenhangt, „in einer Ekstase stattgefunden habe"; de berichten der Handelingen zijn met die, op zichzelf waarschijnlijke opvatting niet in strijd; toch zal een „geschichtliche Betrachtung" de zaak in het midden moeten laten, als „unlösbar mit den vorliegenden Material", S. 335—364.

Hilgenfeld toetste en bracht bedenkingen in tegen de juistheid van het beeld van Johannes en Jezus ontworpen door J. Wellhausen; lezenswaardig ook voor wie een andere opvatting hebben van den historischen Jezus en wat hij al spoedig, naar de Evangelien, voor de zijnen is geworden, S. 481—501. Eigenaardig sloot zich daarbij aan: een bespreking

van Seydel's studien over het verband tusschen het Boedisme en het leven van Jezus, door J. Dräseke, S. 502—514.

In 1899 bond Hilgenfeld nog eens den strijd aan tegen de onderstelling eener reis door Paulus naar Korinthe ondernomen na het schrijven van onzen eersten en vóór het verzenden van onzen tweeden brief aan die gemeente. Zoo mede tegen de meening dat 2 Kor. 10—13 oorspronkelijk een zelfstandig bestaan zal hebben geleid. Hij hield daarentegen vast aan een verloren brief, jonger dan 1 Kor., maar ouder dan 2 Kor., S. 1—19. F. Schiele besprak vermeende „rabbinischen Parallelen zu 1 Kor. 15 : 45—50", met den uitslag: zij komen niet voor, nl. een tweede Adam tegenover een eersten Adam, noch wat den vorm, noch wat den inhoud betreft; wel de tegenstelling, mede Rom. 5 : 12 vv., tusschen Adam en den Messias. Voor 1 Kor. 15 zal „Paulus den Griechen ein Schuldner sein", gelijk Gamaliel ergens gezegd wordt zijn leerlingen „in Grieksche wijsheid" te hebben onderwezen, S. 20—31. G. Linder voegde nog iets bij zijn 1898 : 444 herdacht geknutsel over den bouw van het vierde Evangelie, S. 32—35. W. Schulz gaf bijdragen tot den tekst der Vulgata naar Spaansche handschriften, ten aanzien van den brief aan de Laodiceers en de Spreuken van Salomo. Hij liet daarbij dien brief geheel afdrukken, doch bepaalde zich overigens tot het mededeelen van afwijkende lezingen, S. 36--58. Hilgenfeld bood zijn lezers een voorproef van zijn tekstuitgave der Handelingen aan, onder den veelbelovenden titel „das Apostel-Concil nach seinem ursprünglichen Wortlaute" (Apg. XV), S. 138—149; gevolgd door nog een woordje over den „Zoon des menschen", naar aanleiding van zijn strijd met Lietzmann, S. 149—151.

Een volgende aflevering bracht, van A. Klöpper, een vernieuwd onderzoek naar de beteekenis van de uitdrukking „de Zoon des menschen" bij de Synoptici. Jezus zal haar hebben ontleend aan Daniël 7 : 13 en toegepast op zichzelf als den Messias, reeds vóór Caesarea Philippi, doch later in een scherper uitkomenden zin, S. 161—186. P. Hartmann stortte zich in den stroom der meeningen over Paulus' verhouding tot de gemeente te Korinthe en zocht, door vergelijking van 2 Kor. 12 : 2 en Gal. 2 : 1, duidelijk te maken dat de brie-

ven aan de Korinthiers geschreven zijn vóór dien aan de Galatiers, S. 187—194. „Zur Vorgeschichte des Christenthums" schreef de grondige kenner der Grieksche wijsbegeerte, E. Zeller, een belangrijke verhandeling over „Essener und Orphiker", S. 195—269.

Later brak A. Klöpper nog eens weer een lans voor de meening dat Joh. 21 spoedig na het ontstaan en de eerste verbreiding van het vierde Evangelie, door een derde daaraan toegevoegd is, ten einde zekere bezwaren tegen het werk bij voorbaat uit den weg te ruimen, S. 337—381. Hilgenfeld toonde bij vernieuwing, hoe hij niet moede wordt te pleiten voor den hoogeren ouderdom van Mattheus boven Marcus, nu vooral tegenover Swete, Resch, Wernle en Chajes, nog altijd zich verheugende over den bijval van Badham en niet denkende aan talrijker geestverwanten in Holland, S. 481—507. Een uitvoerig onderzoek naar den aard der omwerking en aanvulling, die zeven „brieven van Ignatius", tusschen 341 en 350, hebben ondergaan, waardoor het groote werk van „Pseudo-Ignatius" in het leven werd geroepen, bracht A. Amelungh tot de overtuiging, dat Zahn goed gezien en terecht dien arbeid toegekend had aan een Ariaan en niet, met Funk, aan een Apollinarist, S. 508—581. H. Gunkel schreef lezenswaardige aanteekeningen bij de jongste onderzoekingen van Wellhausen op het gebied der Apocalyptiek, met name ten aanzien van den Zoon des menschen, de zeitgeschichtliche en de traditionsgeschichtliche verklaring, S. 581—611; E. Nestle een en ander ter zuivering van Cronin's uitgave van den Codex purpureus Petropolitanus, N, S. 621/3.

Voorts in beide jaargangen, 1898, '99, Oudtestamentische, kerk- en dogmenhistorische studien, aankondigingen van boeken, enz.

In een tweede of laatste artikel over de *Geschiedenis van den kanon des N. T.s in de Syrische kerk*, geplaatst in The American Journal of Theology 1900: 345—363, trekt J. A. Bewer de slotsom zijner onderzoekingen, vgl. bl. 476/7, in dezer voege verder samen. Er is waarschijnlijk niet één, maar meer dan één Oudsyrische vertaling geweest, eerst van een, toen van twee, van drie, van vier Evangelien, al naar-

mate de behoefte zich deed gevoelen. Ss, de Lewis-codex, met zijn populaire vertolking van onze vier kanoniek geworden Evangelien, is de oudste ons bekende. Kort daarop, omstreeks het jaar 172/5, gaf Tatianus zijn Diatessaron, dat spoedig algemeen bijval vond en eerlang met kanoniek gezag werd bekleed, hoewel de gescheiden Evangelien mede in eere bleven. Daarbij kwamen, tusschen 200 en 250, de brieven van Paulus behalve Hebr., en de Handelingen der apostelen. Zij vormden met het Diatessaron den Nieuwtestamentischen kanon der Syriers, omstreeks het jaar 300. Van de Katholieke brieven en Johannes' Openbaring destijds nog geen spoor.

Nu deed zich van lieverlede een beweging gelden voor nieuwe vertalingen en het gescheiden houden van de Evangelien, waarbij men zich met goed gevolg beriep op het voorbeeld van Grieken en Romeinen. Aphraates gebruikte zoowel het Diatessaron, als het gescheiden Evangelie. Ephraim schreef een kommentaar op het eerst genoemde werk en haalde doorloopend aan uit de Peschito. In het begin der vijfde eeuw werd de strijd beslist ten gunste van de jongere vertalingen en het gescheiden Evangelie. Rabbula, bisschop van Edessa, 421—35, gebood dat daaruit in alle kerken zou worden voorgelezen. Theodoretus, bisschop van Cyros, 423—57, verzamelde tweehonderd exemplaren van het Diatessaron, die hij door even zoovele van het gescheiden Evangelie liet vervangen. Sedert hield men zich algemeen aan de Peschito, waarin ook Jacobus, 1 Joh. en 1 Petri een plaats hadden gevonden. Anderen, als Ephraim, raadpleegden mede 2 en 3 Joh., 2 Petri, Judas en de Openbaring.

Het vierde Evangelie blijft een rijke bron, niet enkel voor wie stichting zoeken, maar ook en niet minder voor wie dorsten naar kennis en gaarne de gelegenheid aangrijpen tot scherping van hun vernuft. Hier liggen de uitlegkundige vragen, in grooten getale, die voortdurend schijnen uit te noodigen tot het nemen van proeven. Een nieuwe vrucht, daarom nog geen rijpe, van het daardoor geprikkelde streven is *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck.* Von D. W. BALDENSPERGER, Professor an der Universität Giessen (Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen;

J. C. B. Mohr. 1898. S. VII + 171. M. 4.40). De schrijver heeft zich gesteld in den dienst eener onderstelling, van welker erkenning hij, blijkens de Voorrede, groote verwachtingen koestert. De sleutel tot recht verstand van Joh. 1 : 1—18 zal zijn gevonden en veel in het geheele boek, van wat tot heden bleef schuilen in het duister, eensklaps worden geplaatst in het helderste licht, indien men slechts opmerkt en vasthoudt aan de leuze dat het werk, en met name de proloog, hoofdzakelijk is geschreven met de bedoeling om positie te kiezen tegenover en slag te leveren aan zekere Johanneische sekte, die te grooten eerbied bewees aan haar hoofd, den welbekenden Dooper, en hem hield voor den Christus, waardoor natuurlijk niet de gewenschte hulde werd gebracht aan Jezus van Nazaret. Wie tot heden heeft gemeend dat de Evangelist H. 20 : 31 tamelijk duidelijk zelf heeft gezegd, waarom hij aan den arbeid was getogen, heeft zich vergist, door zijn eenvoudige woorden verkeerd te lezen. De nadruk moet vallen op dit vijftal, vooral op het tweede: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς. Daarin ligt een tegenstelling, die men vindt door te denken aan hem, die reeds in den proloog, Joh. 1 : 6, werd geplaatst tegenover den Logos: den van God gezonden *mensch*, Johannes. Hem neerhalen, voor zoover hem in zekeren kring te groote eerbied werd bewezen, en tegelijkertijd bouwen aan den tempel der vereering van het in Jezus vleesch geworden Woord, den eenigen Christus, Gods Zoon, ziedaar het doel van den vierden Evangelist, wiens werk, mits goed begrepen, ons doorloopend, op de meest verrassende wijzen, doet zien in welke groote moeilijkheden zich hier en daar — waar en wanneer blijve voorshands onbeslist — de Christenen bevonden tegenover de Joden in het algemeen en leerlingen van den Dooper in het bijzonder.

Een even weinig aanbevelenswaardige onderstelling vindt haar toelichting in *Johanneische Studien*. Von Wilhelm A. Karl, Pfarrer in Sand bei Kehl. *I. Der erste Johannesbrief*. (Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen; J. C. B. Mohr. 1898. S. VII + 104. M. 2.40). Wij zouden den genoemden brief tot heden niet hebben begrepen, omdat wij te weinig acht hebben geslagen op hetgeen daarin voorkomt over het wonen

van God en van Christus in den geloovige, terwijl deze niet moet worden gehouden voor geplaatst tegenover Doceten, maar tegenover Joden en Joodschgezinde Christenen. De laatsten hebben de gemeente verlaten en waren ook de rechte broeders niet. Zij lieten zich niet leiden door het eene groote beginsel: de liefde, maar door haat; reden waarom zij konden worden vergeleken met den broedermoordenaar Kain. En geen wonder. Immers, zij tastten schromelijk mis, niet in de loochening van de vleeschwording des Zoons — die vraag was nog niet aan de orde — maar in die der erkenning van Jezus als den Messias. Zelfs H. 4 : 2—3 worden geen Doceten, maar Joden bestreden. De schrijver, een tijdgenoot van den apostel Paulus, had reeds eenmaal getracht, zijn lezers te leiden in het rechte spoor, doch het was hem toen niet gelukt. Men had zijn ouderen, thans verloren, brief niet verstaan. Hij komt nu daarop bij herhaling terug. Zoo toch worde verklaard zijn anders onverstaanbaar ἔγραψα, 2 : 14, 21, 26; alleen niet, naar het schijnt, 5 : 13. Hier mag worden gedacht aan den onderhavigen, den ons overgeleverden brief.

Karl geeft daarop geen volledigen kommentaar. Wat anderen reeds dikwerf goed hebben gezegd, kan men, zoo noodig, naslaan bij dezen. Hij zegt slechts, en liefst driemaal, waarop het eigenlijk aankomt en waarvoor tot heden helaas de oogen bleven gesloten. Eerst in den vorm eener doorloopende Erklärung des Briefes. Daarna in dien eener vertaling, indeeling en omschrijving. Ten slotte in systematische samenvatting van den inhoud.

De schrijver houdt zich aanbevolen voor mogelijke tegenspraak en weerlegging zijner afwijkende meeningen.

Mij schijnt het daartoe voldoende, te verwijzen naar de kortelings verschenen zesde uitgave van Meyer's Kommentar über das N. T. XIV. Abtheilung: *Die drei Briefe des Apostel Johannes. Von der 5. Auflage an neu bearbeitet von* Dr. Bernhard Weiss (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1900. S. 195. M. 3.20). Dáár worden het boven bedoelde ἔγραψα en andere uitdrukkingen, waarover Karl meent een nieuw licht te hebben laten opgaan, op de oude, gewoonlijk naar het mij voorkomt alleen verdedigbare wijze verklaard,

en het oog niet gesloten voor het docetisch karakter der bestreden tegenstanders. Weiss ziet in hen aanhangers van Cerinthus, en acht de drie brieven — geen verhandelingen! — geschreven door den apostel Johannes, alle omstreeks denzelfden tijd, het jaar 90. Men kent overigens des hoogleeraars zorgvolle exegese en begrijpt hoe het boek, ook in zijn jongste verschijning, al kan men zich niet altoos vereenigen met den inhoud, ten volle aanbeveling verdient.

Dat laatste geldt niet minder van een ander deel, N. VI, „8. Auflage", van den Meyer-kommentaar: *Der zweite Brief an die Korinther neu bearbeitet von* Dr. C. F. GEORG HEINRICI, *mit einem Anhang*: *Zum Hellenismus der Paulus* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1900. S. VIII + 463. M. 6.20). Wij vinden hier veel dat een juiste verklaring van woorden en zinnen ten goede kan komen, ook al is men het niet altoos eens met den schrijver. Heinrici gaat voort, zijn beste zorgen en niet geringe krachten te wijden aan de toelichting der gebezigde taal en spreekwijzen uit haar naaste omgeving, met gebruikmaking van de jongst aan het licht getreden of oudere, kortelings door hem opgemerkte proeven. Alleen het aanhangsel kan in dit opzicht dezen of genen teleurstellen. Wat dáár „Zum Hellenismus des Paulus" wordt gezegd, is weinig meer dan een persoonlijke afrekening met den philoloog Norden. Niet toejuichen kunnen wij ook hier, gelijk bij de aankondiging der laatste uitgave van „Der erste Brief an die Korinther", 1897: 455/6, dat de auteur zich weinig of niet bekommert om de ernstige bezwaren tegen de eenheid en echtheid van den overgeleverden tekst in het midden gebracht, ook door wie toch evenmin als hijzelf iets anders wenschten dan te verstaan en te doen verstaan wat vóór eeuwen was geschreven. Hij blijft zich vergenoegen met den waan dat zijn methode leiden moet en leidt tot een helder inzicht van den onderlingen samenhang der woorden, zinnen, pericopen. Een methode waarbij men uitgaat van de onbewezen stelling: wij staan hier voor een brief, niet maar wat den vorm, maar wat den aard van het geschrift betreft, en wel een brief van den apostel Paulus. Dien Paulus laat men dan denken, zeggen, terughouden, als bekend onderstellen

al wat men zelf goed vindt hem te laten denken, zeggen, terughouden, als bekend onderstellen, „ebenso wie der Phonograph, der nur das antwortet, was hineingesprochen wurde", gelijk Heinrici S. 28 zegt van zekeren „Redactor".

Men heeft bezwaar tegen het voorkomen van Timotheus als medeschrijver van den tweeden brief, die spoedig zal zijn gevolgd op den eersten, waarin tweemaal sprake is van Timotheus' zending naar Korinthe, 4 : 17; 16 : 10, terwijl men niets heeft gehoord, noch bij deze gelegenheid verneemt, van den afloop dier onderstelde gebeurtenis.

Heinrici orakelt, S. 4: „Er (Paulus) schreibt den Brief in Gemeinschaft mit dem Timotheus (I 1), ohne dass er ein Wort über den Erfolg der I Kor zweimal berührten Sendung seines Gehilfen sagt. *Darüber war also nichts mehr zu sagen*"; S. 58, bij de woorden *en Timotheus*: „dessen Verhältniss zu diesem Briefe ist dasselbe (welches?) wie das des Sosthenes zum ersten Briefe. Nicht als Schreiber erscheint er, sondern als Mitverfasser, wobei sein Antheil jedoch grösser zu bemessen sein dürfte (hoe weet H. dat?) als der des Sosthenes". Bij I Kor. 1 : 2 hadden wij aangaande Sosthenes vernomen: „Nicht bloss Schreiber des Briefs", wat nu Timotheus niet mag zijn „sonder Mitverfasser" u. s. w.

Men zit verlegen met de mededeeling dat de tweede brief 1 : 2 gericht heet aan de gemeente te Korinthe „met alle heiligen die in geheel Achaje zijn". Heinrici wijst af de meening van Grotius, dat de apostel afschriften van den brief zou hebben willen laten zenden aan de andere gemeenten in Achaje. „Vielmehr meint er die ausserhalb Korinths in Achaia zerstreut lebenden Christen, die sich zum Gemeindeverbande in Korinth hielten, dem eigentlichen Gemeindesitze, der Centralstadt der Gemeinde in der Provinz". Wat weet Heinrici van een dergelijk gemeenteverband? En hoe kan een verklaring als de zijne ooit licht doen opgaan over het onderstelde feit dat Paulus een brief, bestemd voor de gemeente te Korinthe, zendt aan dat adres „met alle heiligen, die in geheel Achaje zijn"?

Men begrijpt niet hoe Paulus, na H. 1—7, op zoo geheel anderen toon heeft kunnen schrijven wat wij H. 8/9 lezen over het inzamelen van gaven voor de armen te Jeruzalem.

Heinrici zal het ons zeggen: „Die überquellende Herzensfreude gab den vorigen Aeusserungen bisweilen einen dithyrambischen Schwung....”; nu moet dat alles anders worden.... „War doch die Collectensache für sein Verhältniss zu der Muttergemeinde und zu dem Kor. die Kraftprobe”.

Met dergelijke praatjes zoekt onze commentator doorloopend zijn lezers tevreden te stellen. Maar het gevolg laat zich niet wachten: de brief in zijn geheel en in den onderlingen samenhang zijner deelen, blijft onverklaard. Hier stelt de exegese andere eischen dan een rijke fantasie en onkreukbare trouw aan wat men als Protestant heeft overgehouden uit de schipbreuk der kerkelijke overlevering.

Daar is één punt, waaromtrent Heinrici in het aangekondigde boek, vergeleken bij zijn vroegere werken, een schrede vooruit is gegaan. Het axioma der echtheid van den behandelden brief staat voor hem nog even vast als voorheen. Maar hij heeft het vraagstuk toch waardig gekeurd, in de inleiding tot zijn kommentaar, zij het ook slechts vluchtig, te worden besproken. Evenwel, zonder daaruit aanleiding te nemen om er bij zijn eigenlijk werk, de verklaring van den brief, op terug te komen. Voor de exegese blijft het oude axioma gelden, als ware daartegen nooit door iemand met gezonde zinnen verzet aangeteekend.

De Meyer-kommentaar op het Nieuwe Testament heeft de laatste jaren een ernstigen mededinger gevonden, voor Duitschland in den Hand-Commentar van H. J. Holtzmann c. s., buiten het vaste land van Europa in den Engelsch-Amerikaanschen International Critical Commentary. Zal Nederland het daarmede gegeven voorbeeld volgen?

De proef is genomen, ten deele reeds elf jaar geleden, toen Dr. J. M. S. Baljon, destijds nog predikant te Almeloo, zijn boek over den brief van Paulus aan de Galatiers in het licht zond. Meer beslist, door de uitgave van *Commentaar op het Evangelie van Mattheus door* Dr. J. M. S. Baljon, hoogleeraar te Utrecht (Groningen, J. B. Wolters. 1900. Bl. XXVIII + 435. *f* 4.50).

Het laatst genoemde werk heeft zeer veel, waardoor het aanstonds aan een Hollandschen Meyer-Weiss doet denken.

Ik zeg niet: aan een vertaling van den bekenden en ook ten onzent veel geraadpleegden, trouwens in menig opzicht voortreffelijken gids, maar aan een zelfstandige navolging van het dáár gegeven voorbeeld. Baljon legt zich toe, niet minder dan Meyer-Weiss, op het bezit en de waardeering van een goeden tekst; de juiste verklaring van woorden, spreekwijzen, zinnen; het recht verstand van spreuken, reden en gelijkenissen; de oudheid-, geschied- en aardrijkskundige toelichting van in den tekst voorkomende namen en zaken. Ook hij gaat uit van de onderstelling dat onze Mattheus, voor de samenstelling van zijn tekst, heeft gebruik gemaakt van Marcus en van een zoogenaamde — zij heet zelfs doorloopend *de* — „Apostolische bron". Hij verzuimt niet, zij het ook bijkans geregeld zonder eenige bewijsvoering, te zeggen welke woorden en zinnen, gedeelten van reden en verhalen zijn van hier, en welke van daar. Hij wordt niet moede te herhalen: „naar Marcus....", „uit de Apostolische bron....." Bovendien geeft hij, eenmaal daarmede begonnen, bij gedeelten, een nagenoeg onafgebroken vertaling van den oordeelkundig vastgestelden tekst in het Nederlandsch. Slechts nu en dan is die vertaling ietwat vrij en nadert zij de omschrijving. Alleen in de eerste twee hoofdstukken ontbreekt zij. H. 3 vormt in dit opzicht — ik heb niet begrepen waarom — den overgang. Niet vertaald zijn aldaar vs. 1, 3, 5. Wel vertaald vs. 2, 4, 6—12. Omschreven vs. 13, enz.

Bijzonder aangenaam voor den Hollandschen lezer, die gewoon is aan het gebruik van Duitsche kommentaren, is de ontdekking dat Hollandsch schrijvende landgenooten ook nog wel eens iets hebben gezegd dat de aandacht, en meer dan de vluchtige vermelding van hun naam schijnt te verdienen. Baljon rekent met hen, gelijk met anderen, afwisselend breed en beknopt. Het behoort trouwens tot de eigenaardigheden van zijn boek, dat de regelmaat wel eens zoek is in het wijden van de noodige belangstelling aan bijzonderheden. Juist, zou ik willen zeggen, zooals men dat kan verwachten in een geschrift, dat gegroeid is uit aanteekeningen, bestemd voor eigen gebruik op het college. Baljon zelf drukt het zoo uit: „Dit boek is de vrucht van mijne colleges over het evangelie van Mattheus".

Alzoo: geen handboek voor de studeerkamer. En toch een „Commentaar" op Mattheus? Het zij zoo. Laat ons niet twisten over den naam en veeleer dankbaar gebruiken wat ons hier wordt aangeboden, zij het ook niet altoos in den gewenschten vorm. Ook tegen den inhoud hebben wij nu en dan, natuurlijk, onze bezwaren. Wie raadpleegt een kommentaar en kan zich altoos neerleggen bij het gezegde? Ik stap daarom heen over de bijzonderheden, waaraan ik mij stootte. Doch ik meen niet onopgemerkt te mogen laten, voor wie vragen wat zij hier zullen vinden: een „kommentaar" op Mattheus' Evangelie, ook in dit opzicht gelijkende op een dergelijk werk van Meyer-Weiss, dat de schrijver doorloopend doet alsof hij volkomen historisch betrouwbare verhalen, verslagen van gehouden gesprekken, reden enz. voor zich heeft in den overgeleverden tekst, indien hij daarvan maar heeft afgetrokken wat niet in overeenstemming is met andere, mede in het N. T. aangetroffen, in hoofdzaak gelijkluidende, doch meer oorspronkelijk geachte bescheiden, en wat hij om andere redenen als ongeloofwaardig meent te moeten uitmonsteren. Het is merkwaardig, hoe mijn ambtgenoot Baljon nagenoeg doorloopend schijnt te weten wat Jezus heeft gezegd, gedaan en ondervonden; natuurlijk niet heeft gezegd, gedaan en ondervonden; en wel kan hebben gezegd, gedaan en ondervonden. Helaas, zonder ons te maken, indien wij het niet reeds langs een anderen weg zijn geworden, tot de gelukkige deelgenooten van zijn historisch kritisch helder zien; zelfs zonder te beproeven, het daarheen te leiden, door ons oog te openen voor de juistheid der gronden, waarop zijn wikkend oordeel rust.

Naar oude zede mag ik zelf in ons tijdschrift de aandacht vestigen op de verschijning eener *Handleiding voor de Oudchristelijke letterkunde door* Dr. W. C. van Manen (Leiden, L. van Nifterik Hz. 1900. Bl. VIII + 126. *f* 1.90). Men vindt hier, behalve een Inleiding over de wetenschappelijke behandeling van Oudchristelijke letterkunde in het algemeen, en een Aanhangsel, rakende de geschiedenis van den kanon des Nieuwen Testaments, een overzicht van den inhoud en daaraan vastgeknoopte bespreking van het ontstaan, de strekking, de waarde der in het N. T. en daarbuiten tot ons

gekomen voortbrengselen van Oudchristelijke letterkunde, tot omstreeks het jaar 180. Het geheel verdeeld in zes groepen, zoodat achtereenvolgens ter sprake komen Evangeliën, Handelingen, Brieven, Openbaringen, Pleitreden, Leerboeken. De Handleiding heeft mitsdien betrekking op het leervak, overeenkomstig de Wet op het hooger onderwijs, waaronder wij in Nederland leven, bekend als Oudchristelijke letterkunde, waarin zijn samengesmolten de oudere Inleiding tot de geschriften des Nieuwen Testaments en de Patristiek tot vóór het optreden van Irenaeus.

Aan handboeken, bij deze studie te raadplegen, was en is geen gebrek. Doch men miste, wat velen hoogst wenschelijk, om niet te zeggen onontbeerlijk voorkwam, een overzicht mijner afwijkende meeningen, die toch met het oog op eigen onderzoek en af te leggen examina, in verband dienden te worden gebracht met de slotsommen door anderen verkregen, waarbij ik mij geheel of ten deele scheen te kunnen aansluiten. Men wilde weten, zij het ook slechts in groote omtrekken, hoe ik meende te moeten oordeelen over het geheel der tot ons gekomen Oudchristelijke letterkunde, den inhoud en de wording der vroeger opzettelijk onderzochte en der wellicht eerst later aan de orde komende stukken.

In die behoefte, gevoeld door studenten, wil deze Handleiding voorzien. De geschiedenis der kritiek en de wetenschappelijke weerlegging van andersdenkenden, ofschoon op het college niet vergeten, konden hier in den regel worden voorbijgegaan.

Misschien zal wat ik gaf, behalve aan het beoogde hoofddoel, tevens eenigermate kunnen te gemoet komen aan het meermalen uitgesproken, vereerende verlangen naar een door mij geschreven Handboek voor de in het oog gevatte studie. Indien dit mocht blijken, ik zal er mij over verheugen. Doch ik ontveins mij niet, dat aan een dergelijk werk vrij wat strenger, in den zin van meer omvattende eischen behooren te worden gesteld. Voorshands ontvangt hier ieder die er naar mocht vragen, onverschillig om welke reden, een overzicht van de slotsommen mijner onderzoekingen omtrent inhoud, herkomst, waarde van de ons overgeleverde Oudchristelijke letterkunde, beschouwd in haar geheel en groepsgewijze met het oog op haar onderscheiden deelen.

W. C. v. M.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

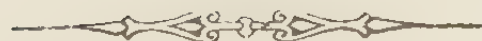
ONDER REDACTIE VAN

W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. BRUINING, I. J. DE BUSSY,
S. CRAMER, L. KNAPPERT, J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

VIERENDERTIGSTE JAARGANG.



Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1900.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

Bladz.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. W. C. van Manen:

Van Dr. H. U. Meyboom:

IV. Varia.

INHOUD.

VERHANDELINGEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

De medewerkers aan dit Tijdschrift ontvangen twaalf overdrukken hunner bijdragen. Verlangen zij meer exemplaren, dan hebben zij zich daarover te verstaan met den uitgever.

BOEKDRUKKERIJ VOORHEEN E. J. BRILL, LEIDEN.